Dr. H. Mutawali, M.Ag.
M. Harfin Zuhdi, M.A.

GENEALOGI RADIKAL TERORISME

di Provinsi Nusa Tenggara Barat

LP2M
UIN Mataram
Jl. Pendidikan No. 35 Mataram

Dr. H. Mutawali, M.Ag.
Muhammad Harfin Zuhdi, M.A.

GENEALOGI RADIKALISME-TERORISME DI PROVINSI NUSA TENGGARA BARAT

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
MATARAM
Perpustakaan UIN Mataram

LP2M UIN MATARAM

Perpustakaan Nasional RI. Katalog dalam Terbitan (KDT)

Mutawali, dan Muhammad Harfin Zuhdi
Genealogi Radikal-Terorisme di Provinsi Nusa Tenggara Barat
LP2M UIN Mataram, 2017
viii +252 hlm.; 14,8 x 21 cm
ISBN: **978-602-6223-65-4**

I. Islam II. Judul

GENEALOGI RADIKAL-TERORISME
DI PROVINSI NUSA TENGGARA BARAT

Penulis : Dr. H. Mutawali, M.Ag.,
Muhammad Harfin Zuhdi, M.A.
Editor : Dr. H. Masnun, M.Ag.
Layout & Desain Sampul : Muhammad Amalahanif

Perpustakaan UIN Mataram

Cetakan I, September 2017

Penerbit:
LP2M UIN Mataram
Jln. Pendidikan No. 35 Mataram, Nusa Tenggara Barat 83125
Telp. 0370-621298, 625337. Fax: 625337

Hak Cipta ©2017 pada penerbit
Hak cipta dilindungi oleh Undang-undang.
Dilarang mengutip atau memperbanyak sebagian atau seluruh isi buku ini dalam bentuk apapun, tanpa izin tertulis dari penulis.

KATA PENGANTAR

Secara konseptual Islam tak bias dilepaskan dari ajaran perdamaian dan keadilan sebagaimana ditekankan dalam al-Qur'an. Kata "Islam" sendiri selain bermakna "ketundukan, penerimaan, dan rekonsiliasi" terhadap kehendak Allah juga bermakna "perdamaian, keselamatan, keamanan dan kesejahteraan."

Doktrin perdamaian sangat esensial dalam Islam karena berakar kuat pada doktrin tauhid yang tak hanya berarti "keesaan Tuhan" tapi juga "kesatuan kemanusiaan, kesatuan penciptaan, dan kesatuan eksistensi". Karena prinsip "kesatuan" dalam menganggap pentingp luralitas, harmoni, toleransi, dan hubungan, sebagai nilai-nilai fundamental perdamaian antar manusia. Prinsip "kesatuan" juga menegaskan bahwa kehidupan manusia dan harus dirawat semua penduduk bumi ini, al-Qur'an menyatakan, "…dan barang siapa membunuh seorang manusia, dia seakan membunuh seluruh manusia. Dan barang siapa menyelamatkan nyawa seorang manusia, maka ia seperti menyelematkan seluruh kehidupan manusia" (QS. 5:32).

Sebagai "keluarga besar Islam," seharusnya kita melanjutkan teladan Rasulullah SAW., beliau menjalankan pesan-pesan tauhid dalam pola hidup berdampingan. Bukan sebaliknya, berteriak anti non-Muslim atau anti-pluralisme lewat kekerasan, pengerusakan, vandalisme, anarkisme, dan fundamentalisme-terorisme. Perbuatan ini bukan hanya "*immoral situation*" seperti kata Syeikh Mahmud Syaltut, tapi juga penyimpangan terhadap spirit Islam sebagai agama damai!

Menempatkan gagasan Islam dalam bingkai pluralitas adalah merupakan sintesis atas beragamanya perbedaan. Pluralitas menjadi modal besar sejarah kemerdekaan bangsa, karena kemerdekaan dibangun atas dasar semangat gotong royong dalam pluralitas agama, ras dan etnis sebagai ikatan kokoh dalam mendirikan NKRI.

Sebagai generasi anak bangsa harus tetap menyadari bahwa kerukunan dan komitmen kebangsaan menjadi pilar penyangga pluralism bangsa ini. Sehingga menjadi konsep yang aplikatif dan actual dengan prinsip "ber-Islam dalam bingkai keindonesiaan" atau "Islam merupakan karakter asli dari keberagaman Muslim", yang harus lebih kokoh menghujam dibumi Indonesia", khususnya di Provinsi

NTB. Kami berharap buku ini bisa menjadi bahan referensi dan rujukan para pengambil kebijakan dalam menangani kasus radikal-terorisme dengan pendekatan yang tepat. Di samping itu, kami juga ingin berkontribusi ikut terlibat dalam menyebarkan misi dan visi Islam sebagai agama yang membawa misi keselamatan dan kedamaian bagi semesta alam.

Mataram, Juli 2017

Penyusun

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
MATARAM
Perpustakaan UIN Mataram

DAFTAR ISI

Kata Pengantar v
Daftar Isi vii

BAB I PENDAHULUAN 1
A. Signifikansi Kajian 1
B. Kerangka Teori 7
1. Radikalisme 7
2. Terorisme 15
3. Islam Ideologi vis a vis Islam sebagai Agama 19

BAB II NUSA TENGGARA BARAT DALAM BINGKAI PLURALITAS 23
A. Nusa Tenggra Barat: Aspek Geografi dan Demografi 23
B. Nusa Tenggara Barat: Pulau Dengan Dua Wajah Politik 26

BAB III HISTORIKA DAN DOKTRIN GERAKAN FUNDAMENTALISME, RADIKALISME DAN TERORISME 72
A. Akar Geneologi Fundamentalisme-Radikalisme-Terorisme 72
B. Potret Genuine dan Doktrin Islam Fundamentalis-Radikalis 94
C. Literalis-Puritanis: Potret Paradigma Islam Fundamentalis-Radikalis 128
D. Daulah Islamiyah: Dokterin Utama Islam Fundamentalis-Radikalis 132

BAB IV IDEOLOGI DAN DOKTRIN FUNDAMENTALISME-RADIKALISME DI INDONESIA 142
A. Teater Kekerasan 142
B. Islam Fundamentalis-Radikal: Embrio Lahirnya Ideologi "Islam Politik" Indonesia 148
C. Fundamentalisme-Radikalisme: Ideologi "Islam Politik" Kontemporer 167
D. Ciri-Ciri Islam Fundamentalisme-Radikalisme: Menolak Penafsiran Kontekstual 198

Perpustakaan UIN Mataram

BAB V FENOMENA FAHAM DAN GERAKAN RADIKALISME DAN TERORISME DI NUSA TENGGARA BARAT 203
A. Potret Nusa Tenggara Barat Dan Kekerasan:Eksistensi Faham Radikalisme 203
B. Fundamentalisme-Radikalisme Berbaju Salafi 214
C. Potret Nusa Tenggara Barat Dan Kekerasan: Eksistensi Faham Radikalisme 217
D. Pondok Pesantren Yang Berafiliasi Dengan Kelompok Radikal di NTB 220
E. Aktivitas Kelompok TWJ dan JAT, Serta Keterkaitan Dengan Kelompok MIT 221
F. Kasus Penembakan Aparat Polisi di Provinsi Nusa Tenggara Barat 221
G. Kasus-Kasus Tangkap dan Tembak Teroris 222
H. Rute Jalur Gerakan Teroris Bima -Poso 223

BAB VI MENGEMBANGKAN DIALOG ANTAR AGAMA DAN BUDAYA: MENCEGAH RADIKALIS-TERORIS DI NUSA TENGGARA BARAT 224
A. Revitalisasi Kebijakan Yang Berorientasi Kemaslahatan Universal 224
B. Revitalisasi Kebijakan Berorientasi Kemaslahatan Universal 225
C. Revitalisasi Nilai-Nilai Humanisme Agama 229
D. Konsep Kearifan Budaya Lokal 232
E. Penguatan Kearifan Lokal Dalam Mencegah Faham Radikalisme 233
F. Deradikalisasi Pemahaman Agama Berbasis Revitalisasi Budaya 236

BAB VII PENUTUP 240

DAFTAR PUSTAKA 242

Perpustakaan UIN Mataram

BAB I
PENDAHULUAN

A. Signifikansi Kajian

Diskursus tentang radikalisme, tampaknya telah menjadi bagian dari dinamika keilmuan, dan bahkan telah menjadi objek penelitian yang selalu menarik untuk dikaji. Kenyataan ini, bagaimana pun, selain karena telah menjadi tradisi keilmuan, tetapi dan yang paling menyita perhatian adalah karena perilaku dan aksi yang ditampilkan selalu berwajah kurang bersahabat, bahkan cenderung anarkis dan destruktif.

Dalam tradisi Islam, bermula dari terma fundamentalisme dipandang sebagai sebuah kelompok yang tergolong baru. Karena, penerjemahan fundamentalisme ke dalam bahasa Arab tidak begitu populer, kecuali setelah dua dekade terakhir. Istilah fundamentalisme dalam bahasa Arab disebut dengan *al-ushûliyah*. Karena itu, kata ini pun dapat dimaknai sebagai faham yang ingin kembali pada "dasar-dasar keagamaan." Secara historis, akar fundamentalisme dapat dilihat pada model pemikiran yang dikembangkan pada abad pertengahan, terutama pada pemerintahan al-Manshûr dalam Dinasti ‘Abbâsiyah (136 H-157 H), tatkala "dasar-dasar keagamaan" (*al-ushûl*) mulai dikodifikasi, yang kemudian dikenal dengan "era kodifikasi" (*ashr al-tadwîn*).[1]

Perpustakaan UIN Mataram

Sebagai sebuah epistemik konstruksi ilmu pengetahuan, dalam bidang teologi menemukan identitas dalam apa yang disebut dengan *“ushûl al-dîn”*, dan di bidang *fiqh* disebut dengan *ushûl fiqh*. Konstruk epistemic ini kemudian melahirkan beberapa pemikir besar, seperti Imam al-Syafi'i dalam bukunya, *al-Risâlah*, buku yang memuat teori-teori dasar fikih, Imam Asy'ari dalam *Maqâlât al-Islâmiyyin*, buku yang menjelaskan tentang teori *kasb*, di bidang politik dikembang melalui tangan Ibn Taimiyah melalui karya yang bertitelkan *al-Siyâsah al-Syar'iyah* (fikih politik), kemudian Abu Ishaq al-Syathibi melalui

[1]Muhammad Abid Al-Jabiri, *Agama, Negara dan Penerapan Syariah*, (Yogyakarta: Fajar Pustaka, 2001)

konsep *Maqâshid al-Syarî'ah*.[2] Jadi, secara historis–akademis, sesungguhnya terma fundamentalisme merupakan kekayaan intelektual dari *turats al-Islam* (*the heretege of Islam*).

Meskipun demikian, nalar fundamentalisme klasik memunculkan suatu sikap akademis, yaitu adanya perbedaan yang mendasar tentang standardisasi dan klasifikasi pemahaman keagamaan antara kalangan Sunni dengan *Syi'ah*. Dan, perbedaan itu pun amat tergantung kepentingan penguasa politik saat itu. Karena itu, fundamentalisme klasik memiliki kecenderungan teosentris dan ideologis.[3]

Selanjutnya, konstruksi fundamentalisme sebagai suatu gerakan modern yang memiliki karakter militan, conservatif, dan memandang teks tertulis sebagai teks final. Dalam "*Esiklopedia Britannica*, misalnya, disebutkan *"type of militantly conservative religious movement characterized by the advocacy of strict conformity to sacred texts."*

Penting dicatat, bahwa dalam setiap agama selalu ada gerakan fundamentalis, baik yang ada di dalam Islam, Yahudi, Nashrani, Hindu

---

[2]Dalam tradisi mazhab Syi'ah pun terjadi hal serupa. Pencarian orisinalitas terus bergayung sambut secara sinergis, khususnya dalam *Syi'ah Isma'iliyah*, seperti al-Kailani dalam *al-Kafi*, Ibnu Babawayh dalam *Man lâ Yahdluruhu al-Faqîh*, dan al-Nu'man dalam *Da'âim al-Islâm*.

[3]"Teosentris, karena teologi yang dikodifikasi sering menggunakan simbol-simbol ketuhanan sehingga tampak mendorong pada fatalisme. Seluruh urusan, baik yang bersifat duniawi maupun transenden, sering dikembalikan kepada Tuhan, hingga membentuk "kepasrahan pasif" dan "ketertundukan apologetik". Manusia seakan tenggelam dan senantiasa ada di bawah bayang-bayang Tuhan. Mu'tazilah yang hendak mengusung panji-panji rasionalitas kian dipinggirkan, karena melawan arus besar doktrin teosentrisme. Karena itu, teologi merupakan domain yang tidak bisa disentuh sehingga seluruh perangkat yang merupakan elemen teologi sulit dipahami secara bebas dan terbuka. Akibatnya, teologi yang amat ketat mempunyai dampak negatif bagi pengembangan "nalar keagamaan" yang progresif dan kritis. Pemikiran keagamaan dalam ranah teologi mengalami kemandekan. Oleh karena itu, bila diteliti secara rinci, pencarian "orisinalitas" seperti yang berkembang dalam zaman kodifikasi merupakan upaya yang tidak seutuhnya murni. Orisinalitas lahir dalam ruang dan waktu yang sarat dengan dimensi semiotik, historis, dan ideologis. Bahkan Muhammad Arkoun melihat orisinalis semacam itu sebagai "orisinalitas yang utopis" (*al-ta'shîl al-mustahâl*), karena itu perlu dilakukan pemutusan epistemologis. Dengan demikian, dan selanjutnya, dalam perkembangan konstruksi teologi teosentris ini mengalami perkembangan dan menjelma menjadi sebuah gerakan modern, yang dapat disebut sebagai fundamentalisme, tetapi dengan paradigma yang didasarkan atas penegasan ketidakabsahan teoretis-prakttis atas implementasi hukum yang tidak sejalan dengan kehendak verbalistik nash.

dan lain-lain, meskipun mereka memiliki sisi yang bebeda. Herry Munson melihat gerakan fundamentalisme agama di dunia ini termasuk terdiri dari fundamentalisme Kristen, Yahudi, dan Islam. Namun, dia membedakan akar penyebab gerakan fundamentalisme Kristen dan Yahudi, dengan fundamentalisme Islam. Menurutnya, fundamentalisme Islam pada mulanya merupakan reaksi defensif terhadap dominasi kolonial Eropa. Dia pun berkesimpulan.

> *"Thus, Islamic fundamentalist movements differ from their Christian and Jewish counterparts in having begun as essentially defensive responses to European colonial domination.*[4]

Militansi, fundamentalisme dalam konteks gerakan hendak menegaskan ketidakabsahan setiap institusi yang tidak sesuai dengan pandangan verbalistik teks, seperti yang disuarakan oleh tokoh "ikhwan al-Muslimin". seperti Sayyid Quthub, Hasan Hudaibi, Muhammad Quthub, dan tokoh-tokoh lainnya.

Secara historis-geopolitis, merebaknya fundamentalisme, dimulai menjelang akhir abad modern ini. Francis Fukuyama melihat, fundamentalisme Islam muncul dan menjadi bahaya terhadap Barat. Hal ini, menurut Fukuyama, karena umat Islam merasa terancam dengan informasi dan perilaku Barat. Fakayuma, berkata:

> "Karena masyarakat muslim merasa sangat terancam dengan nilai-nilai Barat yang diimpor ke dunia muslim dan ada perasaan betapa martabat muslim teluka begitu dalam oleh kegagalannya untuk mempertahankan koherensi masyarakat tradisional dan keberhasilan teknik dan nilai Barat yang merasuk ke dunia Islam, yang membuat umat Islam mengalami alienasi, anomie, minder dan kecil hati."[5]

Perpustakaan UIN Mataram

Kenyataan yang menyakitkan itu, diperparah lagi oleh cara dan model media Barat dalam melakukan pembunuhan karakter *(character assasination)* terhadap Islam. Akbar S Ahmed menunjukkan bagaimana media massa Barat telah sukses dalam membangun citra negatif Islam, sehingga masyarakat Barat menolak nilai seperti toleransi dan kecintaan pada ilmu pengetahuan, menolak universalisme Islam. Padahal, demikian Akbar Ahmed, Islam sangat mengapresiasi kebajikan dan humanisme Nelson Mandela, Suster Theresa dan Vaclav Havel. Namun Barat menolak humanisme Islam, bersikap sebaliknya. Kenyataan-kenyataan ini telah membuat umat di berbagai belahan bumi

[4]http://politik.kompasiana.com/2011/04/28/nii-gerakan-fundamentalisme-dan-tahi-kebo-keramat/

[5]Francis Fukuyama, *"The End of History and the Last Man"*, (Free Press, 1992)

mengambil prakarsa dan cara sendiri sesuai situasi dan kondisi sosial-kulturalnya dalam beraksi menghadapi modernisasi, westernisasi dan sekularisasi.[6]

Dalam konteks globalisasi pada milenium ketiga ini, barangkali pengertian yang paling mendekati kebenaran obyektif tentang fundamentalisme Islam adalah definisi Fazlur Rahman. Secara umum, kata Rahman, sekarang fundamentalisme diartikan sebagai gerakan yang menentang westernisasi dan sekularisasi di dunia Islam. Fundamentalisme Islam, demikian Fazlur Rahman, adalah gerakan yang menampilkan Islam sebagai sistem alternatif, sebagai kekuatan pembebas *(liberating force)*, yang membebaskan pemikiran umat baik dari berabad-abad tradisi maupun dari dominasi intelektual dan spiritual Barat. Karena merupakan gerakan pembebasan, maka fundamentalisme sangat dekat dengan perjuangan politik. Dalam perkembangan lain, ada kesadaran umat bahwa globalisasi adalah "politik" imperialis baru dari Barat yang diwarnai semangat phobi-Islam. Dan meminjam Hannah Arendt, semua "politik" adalah perjuangan untuk merebut kekuasaan, dimana *"the ultimate kind of power is violence."* Di sini kekuasaan dan kekerasan merupakan suatu keniscayaan.[7]

Dinamika teror yang mereka lakukan, bagaimana pun, telah menjadi realitas sejarah dan hidup dalam dinamika kehidupan bangsa Indonesia. Dan, dinamika tersebut muncul dalam beragam wajah, seperti menyebarkan padangan atau pemahaman yang cendrung memberi penilaian salah kepada orang lain, yang tidak sejalan dengan pemikiran mereka, sekalipun mereka memiliki agama yang sama. Dan, pada titik tataran ini, penulis dapat menyebut radikalisme sebagai ibu kandung yang akan melahirkan "anak haram" dan berbahaya yang penulis sebut sebagai "terorisme."

Provinsi Nusa Tenggara Barat didiami oleh sejumlah suku dengan budaya, agama, ras dan golongan yang berbeda. Perbedaan tersebut telah dapat bernilai positif bagi pengembangan masyarakat setempat namun juga mengandung nilai negatif, yakni dapat menjadi dasar pemicu terjadinya konflik. Kemajemukan tersebut merupakan suatu tantangan

[6]Akbar S Ahmed, "Media Mongol at the Gates of Baghdad", dalam Nathan Gardels (ed), *At Century End New Perespective Quarterly*, (ALTI Publishing, 1995)

[7]Hannah Arendt, "*All Politics is a Struggle for Power, The Ultimate Kind of Power is Violence, "Reflections on Violence"*, dalam Robert B Silvers et all (Eds), "The First Anthology", A New York Review Book, 1992. diunduh, 25 Februari 2011.

besar bagi pemerintah dan masyarakat dalam mempertahankan kondisi daerah agar tetap aman dan tidak terjadi konflik yang dapat merugikan banyak pihak.

Selama ini provinsi ini terkenal sebagai daerah yang aman dan nyaman untuk ditempati, sehingga menjadi primadona tujuan destinasi wisata nasional maupun internasional. Namun dalam dua dekade terakhir realitas harmoni Indonesia kerap terkoyak oleh serangkaian konflik berbau kekerasan (*violence conflicts*) yang marak merebak di berbagai daerah,[8] termasuk di Lombok Provinsi Nusa Tenggara Barat.[9] Selain meyebabkan jatuhnya korban jiwa yang tak sedikit, konflik juga mengakibatkan dampak sosial yang luar biasa. Berbagai konflik komunal ini bukan hanya sangat mengganggu stabilitas nasional tetapi juga mengancam integrasi bangsa. Inilah sebetulnya tantangan terberat bangsa Indonesia sebagai bangsa yang tersusun secara multikultur, multietnik, dan multiagama yang rapuh dan rentan jatuh dalam perpecahan, jika bangsa ini gagal mengelolanya secara baik.

Sebagai sebuah wilayah yang multi etnik, multi budaya, dan multi religi, provinsi NTB rentan terhadap ancaman terjadinya konflik dengan beragam latar belakang, mulai konflik berbasis identitas, etno comunal, perebutan akses sumberdaya alam hingga konflik berskala mikro seperti tawuran antar pemuda, sengketa antar penduduk dan

[8] Dari data yang terekspose melalui media massa, kerusuhan-kerusuhan itu antara lain terjadi di Purwakarta (awal November 1995); Pekalongan (akhir November 1995); Tasikmalaya (September 1996); Situbondo (Oktober 1996); Rengasdengklok (Januari 1997); Temanggung dan Jepara(April 1997); Pontianak (April 1997); Banjarmasin (Mei 1997); Ende di Flores dan Subang (Agustus 1997) dan Mataram (Januari 2000). Selengkapnya lihat Jajat Burhanuddin dan Arif Subhan, eds.,Sistem Siaga Dini terhadap Kerusuhan Sosial, Jakarta: Balitbang Agama Depag RI dan PPIM, 2000), h. 3. Setelah tahun 2000, kerusuhan terus terjadi seperti di Ambon, Maluku, Kalimantan dan kota lainnya di Indonesia. Selengkapnya lihat CA. Coppel, (eds.), Violent Conflicts in Indonesia: Analysis, Representation, Resolution, London: Routledge, 2005; dan Gerry van Klinken, Communal Violence and Democratization in Indonesia: Small Town Wars, (London: Routledge, 2007).

[9] Selain kerusuhan Januari tahun 2000 yang terkenal dengan "kasus 171," berbagai kerusuhan berbau kekerasan di Lombok, sering menghiasi media massa. Perang antar kampung seperti di Ketare Lombok Tengah dan Karang Genteng Kota Mataram adalah beberapa contoh kerusuhan massa yang hingga kini masih sering terjadi. Lihat Khamami Zada dkk., *Prakarsa Perdamaian: Pengalaman dari Berbagai Konflik Sosial*, (Jakarta: Lakpesdam NU, 2008), h. 89-95.

sebagainya. Kesemuanya mengakibatkan terjadinya petaka bila tidak dikelola dengan baik oleh pemerintah dan masyarakat.

Fenomena konflik kekerasan dan kasus radikalisme di Nusa Tenggara Barat telah menunjukkan intensitasnya, baik dalam bentuk konflik horizontal antar warga, konflik suatu golongan keagamaan dengan masyarakat sekitarnya, dan yang masih segar dalam ingatan kita adalah apa yang terjadi di pondok pesantren Umar bin Khattab (UBK) di Bima.[10] Demikian juga, fenomena benih-benih paham keagamaan radikal dan potensi konflik komunal masih bercokol di sejumlah tempat di provinsi ini, seperti di Bima, Sumbawa, Lombok Timur, dan Mataram. Kelompok yang intensif mengusung corak pemikiran ini bisa dilacak pada jaringan-jaringan seperti Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), Jamaah Anshorut Tauhid (JAT), Jamaah Anshorus Syari'ah (JAS) dan Majelis Mujahidin Indonesia. Di samping ada beberapa Pesantren yang diidentifikasi berfaham radikal di pulau Lombok dan pulau Sumbawa.

Selanjutnya, dalam konteks kelompok-kelompok masyarakat yang berbeda agama, jika dicermati pergerakannya meski di permukaan nampak rukun dan tenang, namun di bawah permukaan sesungguhnya terjadi persaingan dan perebutan pengaruh dan pengikut. Lebih jauh, konflik sosial akibat SARA telah menimbulkan kerugian besar bagi masyarakat maupun pemerintah, dari sisi materiil yakni hancurnya infrastruktur yang ada dan hilang/rusaknya harta kekayaan. Lebih dari itu konflik juga berdampak pada sosio-psikologik dan sosio-kultural yang memprihatinkan bagi masyarakat dimana konflik terjadi. Konflik sosial tersebut telah menimbulkan depresi sosial, traumatik, keinginan balas dendam, dan menguatnya fenomena *social tention*, *cultural disintegration* dan rendahnya *social trust* terhadap pemerintah maupun terhadap kelompok masyarakat.[11] Tentunya hal itu tidak diinginkan terulang kembali, oleh karenanya dibutuhkan suatu bentuk upaya preventif agar tidak terulang, serta penanganan permasalahan yang timbul dengan baik secara proporsional, terutama dengan pendekatan

[10] Tentang fenomena kekerasan karena faham radikalisme, lebih jauh, lihat. Yusuf Tantowi, "Mengurai Konflik Sunnah Vs Bid'ah di Pulau Seribu Masjid", dalam Alamsyah M. Ja'far, *Agama dan Pergeseran Refresentasi: Konflik dan Rekonsiliasi di Indonesia,* (Jakarta: The Wahid Institute, 2009), h. 27-63.

[11] Lihat kumpulan makalah "International Workshop on Ethno-Religious Conflicts in Indonesia Today" sebagaimana terbukukan dalam Amri Marzali, dkk, *Konflik Komunal di Indonesia Saat Ini*, (Jakarta: INIS, 2003).

kontra radikalisme-terorisme berbasis deradikalisasi pemahaman keagamaan dan kearifan lokal.

B. Kerangka Teori

Landasan teori yang digunakan dalam buku ini adalah teori-teori yang dapat mendukung dan memiliki relevansi dengan tema pembahasan. Karena itu, kerangka yang digunakan adalah teori tentang radikalisme dan terorisme.

1. Radikalisme

Sejak kemunculan istilah fundamentalisme agama, istilah radikalisme juga menyeruak sebagai fenomena agama dalam satu dekade terakhir. Apa yang dimaksud dengan radikalisme lebih merujuk pada fenomena aksi kekerasan oleh satu kelompok tertentu dengan membawa legitimasi agama di dalamnya. Di Indonesia, sejak keruntuhan Orde Baru pada 1998, fenomena radikalisme agama adalah salah satu fenomena yang cukup menyita perhatian banyak pihak.

Fenomena radikalisme saat ini semakin marak terjadi dalam realitas kehidupan. Berbagai demonstrasi, apakah itu bermuatan politik, sosial, ekonomi dan budaya mewarnai kehidupan masyarakat. Ada yang dipicu oleh persoalan religio-politik, seperti pilkada, pelaksanaan syariah di dalam bernegara, ada yang difasilitasi oleh persoalan religio-sosial seperti merebaknya interaksi antar umat beragama, pluralisme dan hubungan lintas agama, ada yang disebabkan oleh persoalan religio-ekonomi seperti kapitalisme yang semakin menggurita, perdagangan perempuan, pengiriman tenaga kerja perempuan, eksploitasi perempuan di media massa, dan persoalan religio-budaya seperti penerapan Islam secara kaffah, merebaknya bid'ah dalam berbagai variasinya dan kemaksiatan yang semakin vulgar. Masalah-masalah ini cenderung direspon dengan tindakan kekerasan, yang dalam banyak hal justru kontra-produktif. Salah satu implikasinya adalah kekerasan agama yang dikonstruk sebagai radikalisme menjadi variabel dominan dalam berbagai tindakan kekerasan yang mengatasnamakan agama. Agama yang semula bermisi kedamaian tereduksi dengan tindakan-tindakan yang bertentangan dengannya.[12]

[12]Nur Syam, M.Si. *Radikalisme dan Masa Depan Hubungan Agama-Agama: Rekonstruksi Tafsir Sosial Agama* (makalah ilmiah tidak diterbitkan), dipresentasikan

Radikalisme memang merupakan fenomena umum yang terjadi hampir di semua agama-agama. Oleh karenanya, radikalisme tidak hanya dilabelkan kepada penganut Islam saja, tetapi juga terjadi pada penganut agama lain seperti Kristen, Yahudi, Hindu dan Budha. Berdasarkan fakta historis, fenomena radikalisme merupakan gejala yang terjadi di hampir semua agama, baik yang dapat menimbulkan kekerasan agama ataukah tidak. Kekerasan di dalam agama Hindu dapat dijumpai dalam kasus kekerasan agama di India Selatan, yaitu antara kaum Sikh haluan keras dengan Islam. Di Israel juga dijumpai kekerasan agama antara Kaum Yahudi Ultra dengan umat Islam. Di Jepang juga dijumpai kekerasan agama Shinto dalam bentuk penyimpangan agama yang mencederai lainnya. Demikian pula di agama Kristen seperti halnya yang terjadi di Amerika Serikat dan juga belahan Eropa lainnya. Di dalam Islam juga dijumpai kekerasan agama seperti terjadinya berbagai terror baik yang langsung maupun tidak langsung mencelakai orang lain.[13]

Secara etimologi, term radikalisme berasal akar kata *radix*, yang artinya bertindak radikal dan dapat juga berarti sampai ke akar-akarnya,[14] atau dengan kata lain bisa juga bermakna secara menyeluruh, habis-habisan dan amat keras untuk menuntut perubahan. Sedangkan secara terminologi radikalisme adalah aliran atau faham yang radikal terhadap tatanan politik; paham atau aliran yang menuntut perubahan sosial dan politik dalam suatu negara secara keras.[15]

Secara semantik, radikalisme adalah paham atau aliran yang menginginkan perubahan atau pembaharuan sosial dan politik dengan cara kekerasan atau drastis.[16] Sementara dalam Ensiklopedi Indonesia[17]

---

pada tanggal 10 Oktober 2005

[13] Menurut Nurkholis Madjid, tindakan terror bukan monopoli orang Islam. Pelaku teror di India beragama Hindu, di Jepang beragama Tokugawa, di Irlandia beragama Protestan, di Filipina beragama Katolik, di Thailand beragama Budha dan berbagai terror di belahan bumi lain dengan bingkai agama yang lain pula. Jadi wajar kalau di Indonesia terdapat gerakan terorisme, maka yang melakukannya adalah orang Islam. Baca Hasan M. Noor, "Islam, Terorisme dan Agenda Global" dalam Perta, Vol. V/No. 02/202, h. 4-5

[14] John M. Echols dan Hassan Shadily, *Kamus Inggris Indonesia*, (Jakarta: Gramedia, 1995), cet. ke-21.

[15] Eka Yani Arfina, *Kamus Lengkap Bahasa Indonesia DIlengkapi Dengan EYD dan Singkatan Umum*, (Surabaya : Tiga Dua. tt)

[16] Kamus Besar Bahasa Indonesia, (Jakarta: Balai Pustaka, 1995), cet. edisi kedua

[17] Ensiklopedi Indonesia, (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve,1984)

diterangkan bahwa "radikalisme" adalah semua aliran politik, yang para pengikutnya menghendaki konsekuensi yang ekstrim, setidak-tidaknya konsekuensi yang paling jauh dari pengejawantahan ideologi yang mereka anut.

Sedangkan yang dimaksud dengan radikalisme menurut Harun Nasution,[18] adalah gerakan yang berpandangan kolot dan sering menggunakan kekerasan dalam mengajarkan keyakinan mereka.

Sementara berdasarkan hasil penelitian Pusat Pengkajian dan Pengembangan Islam (PPIM) menyatakan bahwa yang dimaksud kelompok radikal adalah kelompok yang mempunyai keyakinan idiologis tinggi dan fanatik yang mereka perjuangkan untuk menggantikan tatanan nilai dan sistem yang sedang berlangsung.[19]

Berdasarkan beberapa pengertian di atas, dapat dirumuskan bahwa radikalisme merupakan faham (isme), tindakan yang melekat pada seseorang atau kelompok yang menginginkan perubahan baik, sosial, politik dengan menggunakan kekerasan, berfikir asasi dan bertindak ekstrim.[20]Di samping itu, radikalisme berlandaskan pada paradigma yang bersifat ekslusif meniadakan orang lain (*the other*), *rigid*, tertutup, ekstrimisme dan tidak jarang bersifat militeristik.[21]

Secara umum, meminjam terminologi Esposito, dapat diidentifikasi beberapa landasan ideologis yang dijumpai dalam gerakan radikalisme, [22] antara lain:

Pertama, kelompok ini berpendapat bahwa Islam adalah agama yang komprehensif. Dengan demikian Islam merupakan agama yang mengatur segala aspek kehidupan baik sosial, politik, hukum, ekonomi, dan lain-lain.

Perpustakaan UIN Jakarta

---

[18] Harun Nasution, *Islam Rasional*, Mizan, (Bandung: 1995), h.124

[19] Jamhari dan Jajang Jahroni (penyuting), G*erakan SalafiRradikal di Indonesia*, Penerbit : PT Raja Grafindo Persada, Jakarta, Cetakan Pertama 2004, h. 2-3.

[20]Tim Penyusun Pusat Pengembangan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*(Jakarta: DEPDIKBUD & Balai Pustaka, 1998), h. 425

[21] Paradigma kekerasan seringkali digunakan secara berbeda-beda sesuai dengan kepentingan yang diusung masing-masing, namun tetap memiliki makna yang sama. Bisa disebut dengan "puritanisme", "nativisme", "ekstrimisme", "fanatisme", "militanisme" dan lain sebagainya. Lihat Bahtiar Effendi dan Hendro Prasetyo dalam Bahtiar Effendi dan Hendro Prasetyo (peny.), *Radikalisme Agama* (Jakarta: PPIM-IAIN, 1998), h. xvi.

[22]*Ibid.*, h. 4-5

Kedua, ideologi masyarakat barat yang sekuler dan materialistik harus ditolak kalau masyarakat mencontoh ideologi barat berarti masyarakat muslim tidak berhasil karena ideologi masyarakat barat bukan ideologi yang ideal menurut ajaran Islam.

Ketiga, mereka cenderung mengajak pengikutnya untuk ”kembali kepada Islam” sebagai usaha untuk melakukan perubahaan sosial. Perubahan sosial yang diinginkan oleh masyarakat Islam adalah perubahaan sosial yang berlandaskan pada sumber hukum Islam yang utama yaitu al-Qur’an dan al-Hadist.

Keempat, idiologi barat harus ditolak, oleh karena itu masyarakat muslim harus menegakkan hukum Islam, dan

Kelima, kelompok ini memberlakukan sistem sosial dan hukum yang sesuai dengan ajaran yang dibawa nabi Muhammad saw, dan menolak ideologi berat tetapi sebenarnya kelompok ini tidak menolak moderenisasi, moderenisasi dalam bidang sains dan teknologi diterima asal tidak bertentangan dengan ajaran Islam; dan *Keenam*, mereka berkeyakinan bahwa upaya-upaya Islamisasi pada masyarakat muslim tidak akan berhasil tanpa menekankan aspek pengorganisasian pada masyarakat ataupun pembentukan sebuah kelompok yang kuat. Selain itu dengan menyakinkan pengikutnya untuk menjalankan tugas suci keagamaan dalam rangka menegakkan hukum Islam.

Sedangkan munculnya faham dan sikap radikalisme dalam masyarakat atau kelompok secara sosiologis-empiris tidak dapat dipisahkan dari dinamika internal masyarakat itu sendiri. Hal tersebut dilatarbelakangi oleh adanya sejumlah faktor yang melingkupinya baik internal dan eksternal.

Dalam studi radikalisme di Indonesia berkembang sejumlah teori tentang latar belakang muncul dan berkembangnya faham radikal di Indonesia. Menurut Azyumardi bahwa muncul dan berkembangnya radikalisme di Indonesia disebabkan oleh dua faktor utama, yaitu: *Pertama*, faktor internal umat Islam, yakni adanya penyimpangan norma-norma agama yang akibat dari penyimpangan tersebut dsebabkan oleh adanya kehidupan sekuler yang telah merasuki umat Islam melakukan gerakan kembali kepada otentitas Islam, sikap ini ditopang oleh pemahaman agama ang totalitas dan formalistik, bersikap kaku dalam memahami teks agama, sehingga harus merujuk pada perilaku Nabi SAW di Makkah dan Madinah secara literal. Karena itu, identitas keagamaannya bersifat literalistik, kaku dan cenderung

menolak perubahan sosial. Sehingga pada gilirannya mereka frustasi terhadap perubahan dunia yang begitu cepat, sementara respon Islam sangat lambat dan ketingalan di bandingkan masyarakat Barat-sekuler. Konsep-konsep modern seperti demokrasi, HAM sebagai produk Barat mereka tolak secara radikal. *Kedua*, faktor eksternal umat Islam, yakni adanya sikap refresif penguasa terhadap kelompok Islam seperti yang dilakukan oleh Orde Baru yang telah membangkitkan radikalisme Islam. Di samping itu, adanya krisis kepemimpinan yang terjadi pasca Orde Baru yang ditunjukkan dengan lemahnya penegakkan hukum dan telah mendorong gerakan Islam untuk menerapkan syariat Islam sebagai solusi krisis tersebut. Ini menunjukkan kemunculan radikalisme Islam dijadikan jawaban atas lemahnya aparat penegak hukum dalam menyelesakan kasus yang terkait dengan umat Islam.[23]

Sementara menurut Bachtiar Effendi, bahwa kemunculan radikalisme dalam suatu masyarakat atau kelompok disebabkan oleh: *pertama*, respon terhadap kondisi yang sedang berlangsung, terbentuknya evaluasi, penolakan atau bahkan perlawanan terhadap asumsi, ide, lembaga atau nilai. *Kedua*, selain menolak ia terus berupaya untuk mengganti tatanan tersebut dengan lainnya, ini sesuai dengan kata arti "*radic*" sikap radikal mengandaikan keinginan untuk mengubah keadaan secara mendasar. *Ketiga*, adanya keyakinan yang kuat (kaum radikal) akan kebenaran program atau ideologi yang mereka bawa.[24]

Akibat adanya keyakinan yang kuat terhadap kebenaran ideologi menyebabkan adanya sikap radikal terhadap agama yang menurut Tarmidzi Taher Radikalisme agama adalah gerakan atau kelompok muslimin tertentu yang menolak tatanan yang sudah ada, terutama yang dinilai Barat dan berusaha menerapkan suatu model yang berbasiskan nilai-nilai ajaran Islam yaitu al-Qur'an dan hadis.[25]

Lebih jauh, pengaruh radikalisme agama dapat melahirkan radikalisasi gerakan keagamaan yang menurut Endang Turmudzi akibat adanya kenyataan dari menguatnya fundamentalisme keberagamaan para pemeluknya yang disebabkan oleh keinginan kuat untuk

[23] Azyumardi Azra, *Mereka Mengambil Alih Dalam Penegakan Hukum*, dalam Khazanah Suplemen Republika, (Jakarta: Republika, 2002), h. 4-5

[24] Bachtiar Effendi, *Radikalisme: Sebuah Pengantar*, (Jakarta: PPIM IAIN, 1998), h. xvii-xviii

[25] Tarmidzi Taher, *Radikalisme Agama* (Jakarta: Grafindo Persada, 1999), h. 50

mempraktekkan doktrin ajaran agamanya yang dalam bentuk gambaran masyarakat ideal dan tantangan realitas domestik umat dalam negeri dan konstelasi politik internasional yang dinilai memojokkan dan merusak kehidupan sosial politik umat Islam.[26]

Kemunculan dan perkembangan gerakan radikal di Indonesia tidak terlepas dari pasca pergantian Orde Baru berganti menjadi Orde Reformasi, di mana masa itu terdapat banyak faham, pemikiran dan gerakan yang diekpresikan oleh organisasi keagamaan yang menunjukkan semangat keberagamaan umat sebagai cerminan aktualisasi dan sekaligus keinginan kuat untuk memperbaiki keadaan umat dalam kancah pembangunan domestik maupun international. Organisasi-organisasi yang cukupkental menyuarakan ide-ide tersebut seperti Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), Jaringan Islam Liberal (JIL), Laskar Jihad Ahlussunah wal Jamaah. Selain itu, kemunculan organisasi-organisasi tersebut juga adanya respon dari gerakan *civil society* yang tengah berkembang, mereka menjadikan bagian kelompok sosial yang terlibat dalam mengisi ruang publik (*public sphere*). Dengan menyuarakan isu-isu agama yang cenderung "keras" sebagai bagian dari upaya negosiasi dalam merumuskan tatanan sosial yang baru.[27]

Dengan demikian, muncul dan berkembang faham radikal tidak disebabkan oleh faktor tunggal, melainkan akumulasi berbagai faktor dan boleh jadi antara faktor-faktor yang ada dan kemungkinan saling berkaitan antara satu dengan lainnya secara kausalistik.

Sementara Dahrendorf menyebutkan tiga kondisi yang mendukung kemunculan *struggle group* dan seringkali menjadi pendorong terjadinya konflik, yakni (1) komunikasi terus-menerus di antara orang-orang senasib; (2) adanya seorang pemimpin yang membantu mengartikulasikan ideologi, mengorganisasikan kelompok, dan memformulasikan rencana untuk melakukan tindakan kelompok; dan (3) legitimasi kelompok di mata komunitas yang lebih luas—atau setidak-tidaknya tidak ada tekanan komunitas yang efektif terhadap kelompok.[28]

---

[26] Endang Turmudzi dan Riza Sihbudi, *Islam dan Radikalisme di Indonesia* (Jakarta: LIPI Press, 2005), h. 1-8

[27] Djamhari Makruf, *Radikalisme Islam di Indonesia; Fenomena Sesaat? Dalam agama dan Radikalisme di Indonesia*, (Jakarta: Huqtah, 2007), h. 26

[28] *Ibid*

Sedangkan Hans Kung pernah mengatakan bahwa agama yang benar tidak akan bertentangan dengan nilai-nilai kemanusiaan, sebab agama selalu mempertahankan dan menghormatinya.[29] Asumsi demikian benar apabila melihat pesan transendental agama yang membawa pesan profetik yang menjunjung tinggi nilai-nilai kemanusiaan (*humanity*/*insâniyyat*), seperti keadilan (‘*adl*/*justice*), persamaan hak dan kedudukan di depan hokum (*equality*/*musâwah*), pembebasan (*freedom*/*hurriyyah*), perdamaian (*salâm*/*peace*) dan hidup saling menghormati satu sama lain (*tasammuh*). Bahkan ajaran untuk menghormati perbedaan etnis dan agama orang lain sebagai fitrah bagi kita manusia untuk berlomba-lomba dalam kebaikan di muka bumi terungkap dalam salah satu firman-Nya (Qs. Al-Mâ’idah: 48).

Inilah yang disebut potensi integratif agama apabila telah menjadi *weltanschauung*, bisa berpartisipasi dalam proses perubahan masyarakat lewat industrialisasi. Namun apabila dimensi imanensi atau historisnya, agama ternyata juga memiliki potensi disintegratif selain bidang politik, ekonomi dan orientasi kesukuan. Tidak sedikit dimensi ini menjadi sejarah kelam semua agama—Islam, Kristen, Hindu dan Budha. Malahan kondisi inilah yang sedang terjadi di hampir setiap agama, termasuk umat Islam Indonesia.

Secara filosofis, fenomena radikalisme agama merupakan persoalan yang berhubungan dengan pengalaman inti (*core experience*), memori kolektif (*collective memory*) dan penafsiran (*interpretation*) agama.[30] Kemajemukan dalam hidup, etnis, suku dan agama adalah prinsip sunnatullah yang bersifat primordial yang tidak bisa dihindari oleh siapa pun, aktif ataupun pasif. Keberadaannya merupakan pengalaman inti semua agama yang mengajarkan adanya orang lain dalam hidup ini. Namun pengalaman inti yang bersifat primordial-ilahi ini hidup dalam ruang sejarah yang membentuk pengalaman hidup atau memori kolektif dalam kehidupan beragama. Secara psikologis, memori kolektif beragama ini berbeda-beda sesuai dengan ruang dan waktunya, bisa positif ataupun juga negatif. Kedua-duanya memiliki implikasi yang sangat berbeda dalam melakukan penafsiran terhadap ajaran-

[29]*Dialog: Kritik dan Identitas Agama* (Yogyakarta: Dian Interfidei, 1993), h. xvii-xviii.

[30] J.B. Banawiratma, SJ., “Bersama Saudara-Saudari Beriman Lain: Perspektif Gereja Katolik”, dalam *Dialog: Kritik dan Identitas Agama* (Yogyakarta: Dian Interfidei, 1993), h. 17.

ajaran agamanya. Komunitas agama yang sedang berada di puncak kejayaan akan berbeda dengan komunitas agama yang berada dalam posisi termarjinalkan dalam menafsirkan kandungan yang terdapat dalam agamanya. Untuk itu, radikalisme dan toleransi dalam hidup beragama bisa mengambil berbagai macam bentuk, orientasi dan tujuan seperti politik, ekonomi, sosial dan bahkan budaya.

Dalam konteks keagamaan, nampaknya istilah radikalisme hingga kini belum ada kesepakatan mengenai istilah yang tepat untuk menggambarkan gerakan radikal.[31] Oliver Roy dalam bukunya *The Failure of Political Islam* (1994) menyebut gerakan Islam yang berorientasi pada pemberlakuan syariat Islam sebagai Islam Fundamentalis, yang ditunjukkan dengan gerakan Ikhwanul Muslimin, Hizbut Tahrir, Jami'ati Islami dan Islamic Salvation Front (FIS).[32] John L. Esposito lebih memilih menggunakan istilah revivalisme Islam atau aktivisme Islam, yang memiliki akar tradisi Islam.[33] Sementara itu. Muhammad Abid Al-Jabiri menggunakan istilah ekstremisme Islam. Kelompok Islam ekstrem biasanya mengarahkan permusuhan dan perlawanannya kepada gerakan-gerakan Islam "tengah" atau "moderat". Karena itu, Al-Jabiri menyebutkan bahwa musuh sejati Islam ekstrem adalah Islam moderat. Al-Jabiri menunjukkan perbedaan dari gerakan Islam ekstrem di masa kontemporer ini. Gerakan-gerakan ekstemis masa lalu mempraktikkan ekstremisme pada tatanan akidah, sedangkan gerakan-gerakan ekstrem kontemporer menjalankannya pada tataran syariah dengan melawan mazhab-mazhab moderat.[34]

Untuk lebih memperjelas fenomena radikalisme agama, kerangka yang diberikan sosiolog agama, Martin E. Marty, dengan beberapa modifikasi, agaknya cukup relevan diterapkan untuk melihat gejala

---

[31] Banyak ilmuwan yang menyamakan istilah radikalisme agama dengan fundamentalisme (*ushûliyyûn*), "kaum Islamis" (*islâmiyyûn*), "kaum otentik atau asli" (*ashliyyûn*), "pengikut para sahabat utama (*salafiyyûn*), "militant" atau bahkan "neo-fundamentalisme", karena memiliki kemiripan-kemiripan tertentu yang menyerupai ciri-ciri dalam radikalisme. Dr. Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam….*, *op. cit.*, h. 109.

[32] Oliver Roy. *The Failure of Political Islam* (London: I.B. Tauris & Co. Ltd., 1994), h. 2-4.

[33] John L. Esposito, *The Islamic Threat Myth or Reality?* (Oxford: Oxford University Press, 1992), h. 7-8.

[34] Muhammad Abid Al-Jabiri, *Agama, Negara dan Penerapan Syariah*, terj. (Yogyakarta: Fajar Pustaka, 2001), h. 139-149.

"kekerasan atas nama agama". Menurutnya, ciri yang utama adalah *oppositionalism* (paham perlawanan), yakni paham perlawanan terhadap ancaman yang dipandang membahayakan eksistensi agamanya, apakah dalam bentuk modernitas atau modernisme, sekularisasi, dan tata nilai Barat pada umumnya.[35] Sikap melawan atau berjuang (*fight*) dilakukan, di antaranya dengan melawan kembali (*fight back*) kelompok yang mengancam keberadaan atau identitas yang menjadi tatanan hidup; berjuang untuk (*fight for*) menegakkan cita-cita yang meliputi persoalan hidup secara umum, seperti keluarga atau institusi sosial; berjuang dengan (*fight with*) kerangka nilai atau identitas tertentu yang berasal dari warisan masa lalu maupun kontruksi yang baru; berjuang melawan (*fight against*) musuh-musuh tertentu yang muncul dalam bentuk komunitas atau tata sosial keagamaan yang dipandang menyimpang; dan terakhir, mereka melakukannya dalam kerangka perjuangan atas nama (*fight under*) Tuhan.[36]

2. Terorisme

Semua orang yang beragama tentu sepakat bahwa tidak ada satupun agama yang mengajarkan atau memerintahkan pemeluknya untuk berbuat kekerasan dan kerusakan. Kekerasan, anarkisme, dan semua bentuk radikalisme jelas bertentangan dengan nilai-nilai agama yang pada dasarnya mengajarkan orang untuk berbuat baik kepada seluruh makhluk Tuhan. Tidak hanya kepada manusia sebagai mikrokosmos tetapi juga kepada seluruh makhluk Tuhan sebagai makrokosmos. Manusia diperintahkan untuk senantiasa menjaga relasi harmonis antara mikrokosmos dengan makrokosmos. Jika tejadi ketimpangan atau ketidakseimbangan antara mikrokosmos dengan makrokosmos ini, maka akan berujung pada kerusakan tatanan kehidupan secara keseluruhan. Ketimpangan dan ketidakseimbangan dimaksud adalah akibat dari "tangan-tangan kotor" manusia yang tidak menghormati nilai-nilai kemanusiaan dan kehidupan.

Islam secara tegas memerintahkan umatnya untuk berbuat kebaikan kepada seluruh makhluk Allah. Islam mengajarkan untuk berbuat adil, toleran, kasih mengasihi dan sayang menyayangi kepada seluruh makhluk. Demikian pula, Islam tidak pernah mengajarkan

[35]Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam…., op. cit.*, h. 109
[36]Bahtiar Effendi dan Hendro Prasetyo, *op. cit.*, h. xix.

untuk melakukan kekerasan, anarkisme, radikalisme dan terorisme, bahkan Islam justru mengutuk seluruh tindakan negatif tersebut.

Namun akhir-akhir ini, kemurnian Islam tercoreng oleh sederet aksi terorisme yang dilakukan oleh mereka yang mengatasnamakan Islam. Mereka meyakini tindakan anarkis dan radikal yang mereka lancarkan sebagai jihad. Konsekuensi logis dari sederet tindakan terorisme ini tentu sangat fatal. Islam kemudian dijadikan sebagai ”si tertuduh”. Islam kemudian disorot, dikritik, dikecam dan bahkan diberi label sebagai agama teroris. Sikap curiga, benci, serta ketakutan yang berlebihan terhadap Islam kemudian memunculkan apa yang dikenal dengan istilah Islamphobia. Islam digambarkan sebagai ancaman yang harus dimusnahkan.

Gambaran dan stigma negatif terhadap Islam ini berkembang luas di Barat, terutama di Amerika Serikat, pasca peristiwa 11 September 2001. Pada saat itu, dunia digemparkan oleh peristiwa bom bunuh diri yang menghancurkan menara kembar WTC *(World Trade Center),* yang menjadi simbol dari kemajuan perekonomian Amerika Serikat dan kapitalisme global. Sebelum terjadi peristiwa *nine eleven,* di Amerika Serikat telah berkembang wacana tentang benturan peradaban *(clash of civilization)* yang dilontarkan oleh Samuel P. Huntington (w. 2008), seorang analis politik sekaligus penasehat George W. Bush (mantan Presiden Amerika Serikat).

Dalam esainya yang kemudian menjadi terkenal dengan judul “The Clash of Civilizations:” (benturan peradaban), ia menyatakan bahwa sumber konflik yang dominan dewasa ini bukan sesuatu yang ideologis dan ekonomis, melainkankultural. Konflik akan terjadi antara negara dan kelompok dari berbagai peradaban yang berbeda. Huntington mendefinisikan peradaban sebagai entitas kultural tertinggi dan identitas terbesar yang dimiliki manusia. Lebih jauh ia juga mengidentifikasi tujuh peradaban besar, yaitu, Barat, Konfusius, Jepang, Islam, Hindu, Slavia-ortodoks, dan Amerika Latin. Dari ketujuh peradaban besar itu, secara provokatif, Huntington menilai bahwa Islam merupakan peradaban yang paling potensial mengancam peradaban Barat yang kini sedang berada di puncak kekuasaannya.[37]

[37]Lihat Samuel P. Huntington, "Benturan Peradaban, Masa Depan Politik Dunia?" dalam Jurnal *Ulumul Qur'an*, Vol. 4, no. 5, 1993, h. 11-25.

Tesis Huntington di atas kemudian diterima luas di Amerika Serikat. Akibatnya tentu bisa ditebak. Islam dijadikan kambing hitam seluruh aktivitas terorisme global. Islam disebut-sebut sebagai dalang dari seluruh aksi kerusuhan dan radikalisme di dunia. Umat Muslim, terutama mereka yang tinggal di Negara-negara Barat dimusuhi, dihina, dan dicurigai setiap aktivitasnya. Mereka tidak lagi mendapatkan apa yang digembar-gemborkan Barat sebagai *freedom for all*, kebebasan untuk semua.

Terlepas dari beberapa kritik yang kemudian dialamatkan kepada Huntington, satu hal yang perlu digarisbawahi adalah bahwa pasca runtuhnya komunisme di Soviet kewaspadaan atau lebih tepatnya kecurigaan terhadap Islam semakin menguat. Oleh Barat, Islam dipandang sebagai kekuatan besar yang harus diwaspadai. Hal ini terjadi karena setelah keruntuhan komunisme di Soviet, barangkali belum ada satu kekuatan besar yang mampu menegasikan dominasi dan hegemoni Barat.

Jauh sebelum berakhirnya Perang Dingin *(Cold War)*, para sarjana yang *concern* terhadap fenomena gerakan politik global telah mengakui politisasi agama sebagai fenomena global yang baru. Para sarjana tersebut berupaya untuk mendeskripsikan dan menganalisis gelombang baru itu sebagai fundamentalisme agama. Namun terma fudamentalisme agama, menurut Bassam Tibi, menjadi problematis lantaran penerapannya yang sensasional pada revolusi Ayatullah di Iran pada tahun 1979 dan iklim fanatisme dan ekstremisme agama yang berlanjut di sana.[38] Satu dekade berikutnya, pasca runtuhnya Tembok Berlin, beberapa pengamat – sebagian besar dari kelompok sayap kiri – membantah bahwa dengan runtuhnya komunisme itu Barat telah kehilangan musuhnya. Sejak saat itulah Barat kemudian disinyalir sedang mengintai satu kekuatan raksasa baru yang akan menggantikan ancaman komunisme, dan fundamentalisme Islam dipandang memiliki kualifikasi yang tepat. Alasan yang mendasari adalah bahwa Barat perlu menidentifikasi musuh baru untuk menjamin kontinyuitas serta hegemoni politik dan militer. Yang mengejutkan, alasan ini ternyata diterima secara *taken for granted* oleh beberapa pemangku kepentingan militer di Barat. Willy Claes (mantan Sekretaris Jenderal NATO)

[38] Bassam Tibi, *Ancaman Fundamentalisme: Rajutan Islam Politik dan Kekacauan Dunia Baru*, alih bahasa Imron Rosyidi dkk, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000), h. 3.

mengeluarkan pernyataan yang tampaknya mendukung kecurigaan ini. Ia mengatakan bahwa fundamentalisme Islam adalah ancaman utama bagi peradaban Barat berikutnya. Tetapi pertanyaannya, tepatkah menjadikan fundamentalisme Islam sebagai musuh bersama *(common enemy)* masyarakat dunia hanya karena fundamentalisme Islam memang menentang Barat dengan meyakini bahwa dunia telah menyaksikan keruntuhannya dan bahwa karena itu para fundamentalis ini berada pada satu posisi yang akan segera memproklamirkan tatanan baru untuk menggantikan tatanan dunia Barat yang sudah tidak dipercaya.[39]

Sementara itu, Bryan S. Turner menengarai runtuhnya komunisme Soviet menjadikan kedudukan global Islam amat penting tetapi bermasalah. Bisa diasumsikan bahwa dengan adanya sejarah dunia Islam sejak revolusi Perancis, Islam kini berfungsi sebagai alternatif besar, bahkan barangkali satu-satunya alternatif dari hegemoni kapitalis Barat.[40] Beberapa penulis, seperti Ali Shari'ati dalam karyanya *Marxism and Other Western Fallacies,*[41] berpendapat bahwa Islam secara konsisten dan terus menerus menentang sekularisme, dunia komunis dan konsumerisme dunia Barat. Dengan demikian, peran Islam sebagai kekuatan oposisional menjadi sangat signifikan. Islam ditempatkan pada posisi yang diperhitungkan dalam percaturan politik global.

Tesis Huntington telah dengan telak menyerang kemurnian Islam sebagai agama yang cinta damai. Islam yang dipersepsi Huntington adalah sebuah agama yang keras dan menakutkan; sebuah agama yang disebarkan dengan pedang. Sebuah agama yang menentang keras seluruh capaian modernitas dan kemajuan Barat. Maka tidak mengherankan kalau kemudian tesisnya ini banyak dikritik. John L. Esposito, misalnya, dalam bukunya berjudul *Islamic Threat: Myth or Reality?* Mempertanyakan validitas argument yang dikemukakan Huntington.

Menurut Esposito berbagai gerakan Islam yang ada tidaklah menakutkan seperti yang umumnya digambarkan oleh media-media

---

[39] *Ibid.*

[40] Bryan S. Turner, Orientalisme, *Posmodernisme dan Globalisme,* alih bahasa Eno Syafrudien (Jakarta: Riora Cipta, 2002), h. 15.

[41] Ali Shari'ati, *Marxism and Other Western Fallacies : An Islamic Critique*, (Berkeley: Press, 1979).

massa di Barat. Menyamakan berbagai gerakan itu dengan ancaman khomeinisme, terorisme, ekstremisme, fundamentalisme dan sejenisnya merupakan sebuah simplifikasi yang berlebihan. Ia juga menyatakan, dalam jangka panjang pandangan monolitik seperti ini akan merugikan kepentingan umat manusia secara keseluruhan, sebab yang akan berlangsung adalah "penyetanan" satu sama lain (*mutual satanization)* dan saling menghancurkan satu dengan yang lain (*mutual assured destruction*). Pada bagian kesimpulan bukunya, Espsosito juga mengatakan bahwa berbagai gerakan - yang ia sebut dengan istilah revivalisme Islam - yang muncul di banyak belahan dunia lebih tepat untuk disebut sebagai sebuah "tantangan" (*challenge*) daripada "ancaman" (*threat*) karena gerakan-gerakan tersebut lebih merupakan gerakan sosial bukan gerakan politik yang berorientasi pada pembentukan tatanan masyarakat yang Islami. Oleh karenanya, kata Esposito, ... *most Islamic Movement are not necessarily anti-Western, anti-American, or anti-Democratic*.[42]

3. Islam Ideologi vis a vis Islam sebagai Agama

Kemunculan gerakan-gerakan radikalisme dan terorisme secara sporadis di berbagai belahan dunia tidak muncul dari ruang kosong. Bila ingin dicari akar masalah dari munculnya gerakan-gerakan ini maka maka kita harus mencari sebab utamanya secara cermat, hati-hati dan adil. Cermat dalam arti kita jangan sampai terjebak dalam mengurai asal-usul gerakan terorisme dengan menyalahkan atau menuduh kelompok lain secara membabi buta. Hati-hati karena isu terorisme menjadi isu yang sangat sensitif, dan adil dalam arti kita harus bisa mendudukkan persoalan terorisme ini secara proporsional, sehingga tidak merugikan orang atau kelompok yang tidak bersalah.

Kenyataan yang muncul di tengah masyarakat internasional sekarang ini adalah sikap gegabah kebanyakan orang yang menuduh Islam sebagai biang keladi munculnya gerakan terorisme. Hanya karena ada sekelompok kecil manusia yang mengaku sebagai muslim dan melakukan tindakan-tindakan terorisme, maka Islam pun kemudian dianggap sebagai ancaman bagi ketentraman dan kedamaian umat

[42]Lihat John L. Esposito, *Islamic Threat: Myth or Reality*, (Oxford: Oxford University Press, 1992), h. 212.

manusia di seluruh dunia. Mereka yang tidak memiliki pemahaman yang benar tentang Islam, akan sangat mudah menerima pandangan-pandangan atau stigma negatif yang disebarkan oleh pihak yang tidak menyukai Islam. Oleh karena itu, perlu diupayakan sebuah tindakan kongkret berupa sosialisasi tentang Islam yang sejati ke seluruh masyarakat internasional.

Lahirnya berbagai kekacauan yang mengguncang tatanan dunia saat ini, sesungguhnya sangat tidak adil jika diasumsikan sebagai upaya ”fundamentalisme Islam” untuk mengkonstruksi satu tatanan dunia baru sebagai pengganti tatanan dunia Barat. Sangat tidak *fair* jika memposisikan Islam sebagai ”si tertuduh” dan biang keladi berbagai kekacauan dan ekstremisme atau terorisme yang ada saat ini. Siapapun yang ingin mengidentifikasi dan menganalisis berbagai gejala terorisme atau ekstremisme harus mampu membedakan antara Islam sebagai sebuah agama dan peradaban dengan Islam sebagai ideologi politik. Islam sebagai agama dan peradaban adalah satu hal, sedangkan Islam sebagai ideologi politik adalah hal lain. Menyamakan keduanya bukan hanya sebuah kebodohan tetapi sekaligus menandakan ketidakpahaman seseorang terhadap Islam.

Ideologi, apapun bentuknya, adalah kekuatan penggerak yang mendekonstruksi setiap tatanan kehidupan yang statis dan pembebas dari setiap bentuk ketertindasan yang menimpa manusia. Ali Shari’ati secara apik menguraikan hubungan antara agama dengan ideologi dan sisi yang menjadi pembeda antara keduanya. Menurutnya, agama pada dasarnya terdiri dari dua macam. Jenis pertama adalah agama sebagai ideologi, sedangkan jenis yang kedua adalah agama sebagai kumpulan tradisi, konvensi sosial, atau sebagai semangat kolektif suatu kelompok.[43]

Meskipun mungkin benar bahwa sebagian tindakan terorisme dilakukan oleh para fundamentalis yang menjastifikasi gerakannya sebagai *jihad fi sabilillah*, namun konsep jihad sendiri harus dipahami secara komprehensif. Pertanyaan penting yang dapat diajukan kepada peganjur radikalisme atau terorisme yang *nota bene* beragama Islam itu adalah apakah benar tindakan mereka itu jihad seperti yang dianjurkan oleh Islam? Jangan-jangan para teroris yang mengaku berjihad itu tidak

[43] Ali Shari’ati, *Ideologi Kaum Intelektual: Suatu Wawasan Islam*, disunting oleh Syafiq Basri dan Haidar Bagir, (Bandung: Mizan, 1993), cet. ke-5, h. 80.

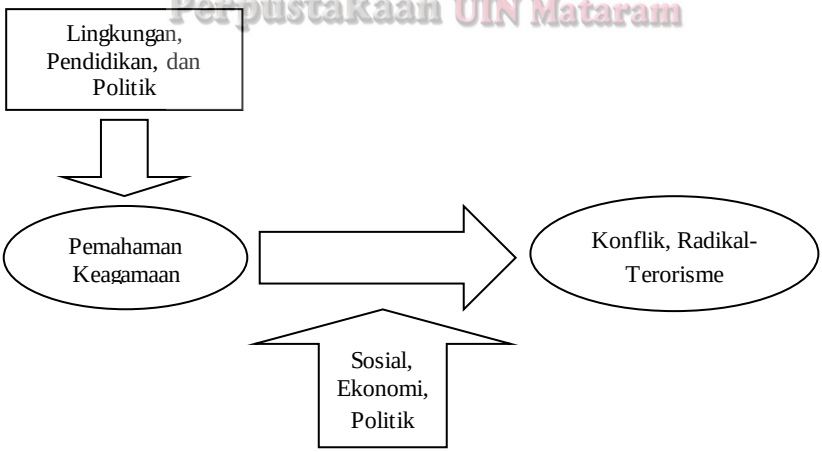
memahami makna jihad yang sebenarnya. Mereka hanya tahu kulitnya saja, tanpa mengetahui isinya. Lebih berbahaya lagi, kalau ternyata apa yang mereka sebut sebagai jihad itu ternyata adalah upaya penyelewengan nash al Quran dan hadis.

Dalam al Quran dan hadis memang terdapat beberapa ayat dan matan hadis yang memerintahkan umat Islam untuk berjihad. Namun demikian, ayat dan matan hadis yang berkaitan dengan konsep jihad atau peperangan seringkali ditafsirkan secara serampangan. Penafsiran secara subyektif dan jauh dari ilmiah inilah yang kemudian menjadi jastifikasi sekaligus stimulus bagi banyak gerakan *(harakah)* politik Islam yang pada gilirannya justru mencoreng wajah umat Islam secara keseluruhan.

Dari sinilah kemudian muncul gerakan-gerakan yang mempolitisir agama yang pada hakekatnya bertentangan dengan substansi agama itu sendiri dan kepentingan politik sekaligus.

Selanjutnya, agama, menurut hasil beberapa penelitian, dianggap menjadi faktor pemicu adanya konflik di masyarakat. Meski demikian, jangan dipahami bahwa itu terjadi semata-mata karena ajaran agama yang salah melainkan pemahaman yang keliru dan karena faktor lain; sosial, ekonomi dan politik. Pemahaman agama juga tidak bisa berdiri sendiri. Faktor sosial, lingkungan, pendidikan dan politik ikut andil dalam mempengaruhi pemahaman keagamaan seseorang. Tabel di bawah ini menjelaskan hubungan agama, konflik, sosial budaya dan politik.

Perpustakaan UIN Mataram



Pemahaman keagamaan ternyata tidak lepas dari pengaruh lain. Lingkungan akan mempengaruhi pemahaman keagamaan seseorang. Demikian pula pendidikan, orang yang berpendidikan tinggi berbeda memahami agama dengan orang yang berpendidikan rendah. Dan kondisi politik juga dapat mempengaruhi pemahaman keagamaan, karena agama adalah alat yang efektif dalam menggerakkan kepentingan politik guna mencapai tujuan tertentu.

Dari kerangka teori tersebut dapat ditarik hipotesa bahwa; *pertama*, pemahaman keagamaan seseorang tidak bisa dilepaskan dari kondisi lingkungan, pendidikan dan politk. *Kedua*, dengan demikian sikap toleransi dapat dikembangkan melalui faktor keagamaan ketika ketiga faktor; lingkungan, pendidikan dan politik mendukung.

Agama memiliki dua sisi yang bertentangan sekaligus. Di satu sisi, agama mempunyai kekuatan yang luar biasanya dalam menyatukan manusia dari berbagai latar belakang etnik budaya, tapi di sisi lain agama juga menjadi potensi pemicu konflik yang sangat efektif. Di sinilah terlihat betapa pemahaman agama bisa mendorong konflik, tindakan radikalisme dan aksi terorisme yang pada gilirannya dapat merusak harmoni sosial.

Dengan demikian, upaya deradikalisasi pemahaman keagamaan bertujuan untuk membersihkan pemahaman keagamaan dari anasir-anasir radikalisme-terorisme yang mengatasnamakan agama dan membebaskan makna jihad dari tirani kognitif-epistemologis yang sempit sebagaimana dilakukan oleh kelompok radikalisme. Jihad harus diletakkan sebagai sebuah pesan agama yang mengandung makna esoterik: ”menghidupkan” bukan ”mematikan”. Dengan ungkapan lain, deradikalisasi agama adalah ikhtiar untuk mengembalikan fungsi agama sebagai spirit perdamaian,[44] dan dan pada saat yang bersamaan ingin menghadirkan pemahaman keagamaan yang moderat, toleran dan bervisi *Rahmatan Lil ’Alamin*.

[44] Muhammad Harfin Zuhdi, *Deradikalisasi Agama: Mengembalikan Fungsi Agama Sebagai Spirit Perdamaian*, (Mataram: Sanabil, 2015), h. 4-5.

BAB II
NUSA TENGGARA BARAT
DALAM BINGKAI PLURALITAS

Bab ini mengeksplorasi realitas posisional Nusa Tengara Barat dalam konstruksi geografis, demografis, sosial, ekonomi, politik, keagamaan, dan budaya serta beberapa aspek lain yang memiliki relevansi dengan kajian ini

A. Nusa Tenggra Barat: Aspek Geografi dan Demografi

Provinsi Nusa Tenggara Barat terdiri atas dua pulau besar, yaitu pulau Lombok dan pulau Sumbawa serta ratusan pulau-pulau kecil. Dari 279 pulau yang ada, terdapat 44 pulau yang telah berpenghuni. Pulau Lombok memiliki luas sekitar 4.738,65 Km^2 dengan panjang pulau dari Barat ke Timur sejauh 80 Km. Sedangkan Pulau Sumbawa tiga kali lebih luas, yakni 15.414,5 Km^2, sepanjang 300 Km dari Barat ke Timur dan 100 Km dari Utara ke Selatan. Dengan dua pulau besar itu, maka luas wilayah Nusa Tenggara Barat adalah 20.153,15 Km^2.[1] Keadaan geografi tersebut berbanding terbalik dengan kondisi demografi Nusa Tenggara Barat. Pada kenyataannya jumlah penduduk di Pulau Lombok lebih besar dari jumlah Penduduk Pulau Sumbawa dengan perbandingan 3:1.

Perpustakaan UIN Mataram

Nusa Tenggara Barat terletak antara 115° 46' - 119° 5' Bujur Timur dan 8° 10' - 9 °g 5' Lintang Selatan. Pusat pemerintahan Provinsi NTB terdapat di Kota Mataram Pulau Lombok. Selong merupakan kota yang mempunyai ketinggian paling tinggi, yaitu 166 mdpl. sementara Taliwang terendah dengan 11 mdpl. Kota Mataram sebagai tempat Ibukota Provinsi NTB memiliki ketinggian 27 mdpl.

Dari tujuh gunung yang ada di Pulau Lombok, Gunung Rinjani merupakan tertinggi dengan ketinggian 3.726 mdpl, sedangkan Gunung Tambora merupakan gunung tertinggi di Sumbawa dengan ketinggian 2.851 mdpl dari sembilan gunung yang ada.

[1] Badan Pusat Statistik Propinsi Nusa Tenggara Barat dan Bappeda Propinsi NTB, *Nusa Tenggara Barat dalam Angka*, (Mataram: BPS NTB dan BAPPEDA, 2015), h. 3.

Secara klimatologi, kondisi iklim Nusa Tenggara Barat berdasarkan data dari Badan Meteorologi Klimatologi dan Geofisika (BMKG), temperatur maksimum pada tahun 2014 berkisar antara 30,1°C - 35,8°C, dan temperatur minimum berkisar antara 20,5°C - 24,9°C. Temperatur tertinggi terjadi pada bulan November dan terendah pada bulan Agustus. Provinsi Nusa Tenggara Barat mempunyai kelembaban yang relatif tinggi, yaitu antara 65-87 persen, dengan kecepatan angin rata-rata mencapai kisaran 2 - 6 Knots dan kecepatan angin maksimum mencapai 13 Knots.

Sedangkan dari aspek demografis, berdasarkan data Proyeksi Penduduk tahun 2010-2020, maka jumlah penduduk Nusa Tenggara Barat Tahun 2014 mencapai 4.773.795 jiwa. Dengan rincian, laki-laki sebanyak 2.315.234 jiwa dan perempuan sebanyak .458.561 jiwa, dengan rasio jenis kelamin sebesar 94,17. Jumlah penduduk terbesar terdapat di Kabupaten Lombok Timur dan yang terkecil di Kabupaten Sumbawa Barat. Jumlah rumahtangga di Provinsi NTB adalah 1.327.948 rumahtangga dengan rata-rata anggota rumah tangga sebesar 3,68 orang. Bila dilihat menurut kelompok umur, maka komposisi penduduk Provinsi NTB berbentuk piramid dengan komposisi penduduk terbanyak pada umur 0-4 tahun yaitu sebanyak 508.589 jiwa. terkecil pada kelompok umur 60-64 tahun. Secara administratif Pulau Lombok terdiri dari empat kabupaten dan satu kota; Kabupaten Lombok Barat, Lombok Tengah, Lombok Timur, Lombok Utara, dan Kota Mataram, dengan jumlah penduduk secara keseluruhan sekitar 5 juta jiwa. Penduduk tersebut berdatangan dari berbagai daerah kepulauan Indonesia dengan memiliki berbagai profesi, seperti pedagang, pegawai, wiraswata dan lainnya, seperti Cina, Arab, Jawa, dan lain-lain. Sementara penduduk asli Lombok adalah suku Sasak.[2]

Selanjutnya, penting dicatat bahwa secara geografis, eksistensi etnis dan sosial keagamaan provinsi ini diapit dua propinsi, di sebelah Barat oleh propinsi Bali dan di sebelah Timur oleh Propinsi Nusa Tenggara Timur; dimana pulau Bali dengan mayoritas penduduknya menganut agama Hindu, dan Nusa Tenggara Timur, yang mayoritas menganut agama Kristen. Meskipun diapit oleh dua ideologi keagamaan yang berbeda, namun bangunan hubungan sosial-

[2]Sri Banun Muslim, *Islam di Pulau Lombko: Kajian Historis Tentang Perkembangan Islam di Lombok*, (STAIN Mataram: Laporan Penulisan, Tidak diterbitkan, 1999), h. 28.

keagamaan mereka memiliki toleransi dan keharmonisan yang baik; hubungan antar agama sangat baik. Hal ini terbukti dari dinamika kehidupan warganya yang ramah, terbuka, dan hidup berdampingan secara harmonis, meskipun komunitas Hindu (sebagian besar berasal dan memiliki hubungan keluarga dengan masyarakat Hindu Bali). Demikian juga komunitas Kristen juga memiliki hubungan keluarga dengan masyarakat Kristen Nusa Tenggara Timur.

Bangunan yang harmonis ini tidak terlepas dari intensitas dialog dan sentuhan nilai-nilai adat-istiadat yang berkembang di Lombok. Karena itulah, realitas ini membuktikan bahwa Nusa Tenggara Barat dibingkai pluralitas dengan keragaman etnis, agama, dan budaya. Dengan demikian, kesadaran masyarakat dalam memahami realitas keberagaman menjadi suatu keniscayaan dalam membangun harmoni pluralitas.

Nusa Tenggara Barat sendiri terdiri dari dua pulau, yaitu pulau Lombok dan pulau Sumbawa dengan status budaya dan adat-istiadat yang berbeda. Pulau Lombok dengan status budaya "Sasak" dan Sumbawa dengan status budaya "Tau Samawa" atau orang Sumbawa, dan suku lainnya adalah *"Mbojo"*, yaitu masyarakat asli di Bima dan Dompu. Gabungan adat istiadat Sasak, Sumbawa dan Bima dikenal dengan istilah "Sasambo." Kendati masyarakat Nusa Tenggara Barat terdiri dari tiga suku bangsa utama, mereka hidup dalam kerukunan dan keselarasan jalinan sosial kemasyarakatan. Meskipun hidup dalam adat dan kebiasaan berlainan, masyarakat Nusa Tenggara Barat memiliki rasa persaudaraan dan solidaritas yang turun-temurun dan terpelihara. Bahkan Nusa Tenggara Barat sejak lama juga ditinggali oleh lebih dari satu suku bangsa pendatang.

Suku bangsa Bali dan Bugis yang telah bermigrasi ke Nusa Tenggara Barat lebih dari dua abad silam. Tetapi keseimbangan pergaulan sosial masyarakat amat terasa dalam pergaulan sehari-hari di semua pemukiman penduduk dan di setiap jengkal tanah Nusa Tenggara Barat. Meski warga Nusa Tenggara Barat dihuni penganut agama berbeda-beda, namun warga hidup berdampingan penuh kerukunan dan toleransi. Hal ini terlihat dari bangunan rumah ibadah yang berdiri dengan megah; ribuan masjid di pulau Lombok dan Sumbawa, ratusan pura umat Hindu, puluhan gereja, dan beberapa sarana ibadah umat lainnya dibangun dengan jarak yang sangat dekat

sepenggalah. Suasana itu mencipta kedamaian jiwa dan kesetiakawanan yang tak lekang oleh zaman.

Dengan demikian, Nusa Tenggara Barat memiliki dua tipologi pulau dengan karakteristik sosio-kultural, politik dan pola keberagamaan yang memiliki ciri khas masing-masing antara pulau Lombok dengan pulau Sumbawa. Pulau Lombok terdiri dari Kota Mataram, Kabupaten Lombok Barat, Kabupaten Lombok Tengah, Kabupaten Lombok Timur, danKabupaten Lombok Utara. Sedangkan pulau Sumbawa terdiri dari Kabupaten Sumbawa Barat, Kabupaten Sumbawa, Kabupaten Dompu, Kabupaten Bima, dan Kota Bima.

B. Nusa Tenggara Barat: Pulau Dengan Dua Wajah Politik

Sub bab ini membahas dua wajah pulau dengan karakter politik keagamaan yang berbeda. Pulau Lombok[3] yang dimaksudkan disini adalah politik pemerintah di pulau Lombok, yang terdiri dari Kabupaten Lombok Barat, Kota Mataram, Lombok Tengah, Lombok Timur, dan Lombok Utara. Disamping itu, akan dipaparkan juga pulau Sumbawa, yang terdiri dari Kabupaten Sumbawa, Dompu, Bima, Sumbawa Barat dan Kota Bima.

1. Pulau Lombok

a. Lombok Seting Sosial Keagamaan

Pulau Lombok selain dikenal dengan wisata alamnya yang eksotik, juga memiliki nilai penting untuk studi-studi sosial keagamaan dikarenakan banyak sisi yang menarik untuk ditelaah mulai dari historisitas, tradisi maupun institusi sosial politik dan dinamika

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI MATARAM
Perpustakaan UIN Mataram

[3]Secara historis eksietensial pulau Lombok terdiri dari (1) Kabupaten Lombok Bara; (2) Kota Mataram; (3) Kabupaten Lombok Tengah; (4) Kabupaten Lombok Timur; dan, (5) Lombok Utara. Pulau Lombok sejak tanggal 19 Agustus 1945 termasuk dalam wilayah propinsi Sunda Kecil, yang meliputi Bali, Lombok, Sumbawa, Flores, Timor, Rote, Sumba dan Sawu dengan ibu kotanya di Singaraja, Bali dan dipimpin oleh Gubernur I Gusti Ketut Pudja. Kemudian pada tanggal 14 Agustus 1958, propinsi Sunda Kecil dipisah menjadi tiga propinsi; Bali, Nusa Tenggara Barat (NTB), dan Nusa Tenggara Timur (NTT). Pulau Bali menjadi propinsi tersendiri dengan ibu Kota Denpasar, sementara Pulau Lombok dan Sumbawa disatukan menjadi propinsi Nusa Tenggara Barat (NTB) dengan ibu Kota Mataram. Sedangkan pulau-pulau di kawasan Timur, mulai dari pulau Flores, Timur, Rote, Sumba dan Sawu, menjadi propinsi Nusa Tenggara Timur (NTT) dengan ibu Kota Kupang.

keagamaan yang berkembang di daerah yang mendapat predikat "Pulau Seribu Masjid".[4]

Sebutan masyarakat Lombok dengan *"*Pulau Seribu Masjid*"*, memiliki latar historis yang cukup unik. Keunikan ini terlihat dari beberapa terminologi agama yang berkolaborasi dengan nilai-nilai kearifan lokal yang berkembang pada masyarakat Lombok, yaitu konsep *"Ashhâb al-Kahfi",* yaitu, yang mereka klaim sebagai "Filsafat Tujuh Kepentingan." Tujuh kepentingan ini diaktualkan dalam beberapa istilah kepentingan teologis; (1) kecintaan utama adalah mementingkan kecintaan kepada Allah di atas segala-galanya; (2) kecintaan kepada Nabi Muhammad Rasulullah.; (3) kecintaan untuk lebih mementingkan agama dan berjuang di jalan Allah (menegakkan *risâlah Islâm*); (4) kecintaan kepada lingkungan alam, lingkungan hidup, mengatur dan melestarikan bumi; (5) kecintaan untuk mengutamakan *jama'ah*; (6) kecintaan untuk mrnghargai handai taulan; dan, (7) kecintaan untuk mencintai diri sendiri.[5]

Penting dicatat, penyebutan pulau Lombok sebagai pulau seribu masjid, karena di pulau ini dapat ditemukan banyak masjid di setiap kampung, dan "hampir" tidak ada kampung yang tidak ada masjidnya. Bahkan, tidak jarang dalam satu kampung bisa berdiri dua sampai tiga masjid. Kenyataan ini pula yang menyebabkan pelaksanaan shalat jum'at dilakukan secara bergiliran pada setiap masjid. Karena masyarakat tidak mungkin melaksanakan shalat jum'at secara sendiri-sendiri atau pada setiap masjid. Alasannya, berdasarkan fiqh mazhab Syafi'i, bahwa tidak diperkenankan adanya *ta'addud al-Jum'at.*

Penduduk asli pulau Lombok disebut suku Sasak. Mereka adalah kelompok etnik mayoritas yang berjumlah tidak kurang dari 89% dari keseluruhan penduduk Lombok. Sedangkan kelompok-kelompok etnik lainnya seperti Bali, Jawa, Arab, dan Cina adalah pendatang.[6] Orang-

[4] Berdasarkan data di Kantor Wilayah Kementerian Agama dan validasi data NTB Dalam Angka tahun 2015, bahwa jumlah Masjid pada tahun 2015 telah mencapai 5.473. Ini belum termasuk jumlah mushalla. Bila dibandingkan dengan luas wilayah NTB yang mencapai 20.153 meter persegi, boleh dikata, rata-rata, setiap 400 meter ada masjid.

[5] Warni Juwita, "Nilai-nilai Keislaman *Local Identity* Etnis Sasak: Selintas Historis Keberagamaan Suku Bangsa Sasak" dalam *Makalah*, disampaikan pada Seminar Hasil Penelitian yang diselenggarakan pada 12-Mei-2012, di *Hotel Grand Legi* Lombok, Mataram.

[6] Erni Budiwanti, *Islam SasakWetu Telu vs Wetu Lima* (Yogyakarta: LkiS, 2000),

orang Sasak menyebar di hampir seluruh daratan Lombok. Sedangkan para pendatang, biasanya tinggal di daerah-daerah tertentu. Sebagian besar orang Bali misalnya tinggal di Lombok Barat dan Lombok Tengah. Orangorang Sumbawa terutama bermukim di Lombok Timur dan orang-orang Arab di Ampenan. Lingkungan pemukiman masyarakat Arab di Ampenan disebut Kampung Arab Ampenan. Orang-orang Cina yang bekerja sebagai pedagang umumnya tinggal di pusat-pusat kota seperti Cakranegara, Ampenan dan Praya.

Secara administratif, pulau Lombok terdiri dari empat kabupaten dan satu kota. Masing-masing adalah Kabupaten Lombok Barat bukota Gerung dengan luas wilayah 1,053.87 km. Kabupaten Lombok Tengah, ibukota Praya dengan luas wilayah 1,208.40 km. Kabupaten Lombok Timur ibukota di Selong dengan luas wilayahn 1,605.55 km. Kabupaten Lombok Utara, ibukota di Tanjung dengan luas wilayah 809.53 km. Sedangkan satu kota, yaitu Kota Mataram beribukota di Mataram dengan luas wilayah terkecil yaitu 61.30 km.[7] Empat Kabupaten dan satu kota tersebut merupakan satu kesatuan daratan sehingga memudahkan untuk menjangkaunya.

Kabupaten Lombok Barat yang merupakan pintu masuk ke Nusa Tenggara Barat yang datang dari Bali dan Jawa dengan keberadaan pelabuhan Lembar. Sedangkan Lombok Timur merupakan pintu masuk ke Lombok yang datang dari daratan Sumbawa (Bima, Dompu dan Sumbawa) serta daratan Flores dengan keberadaan pelabuhan Kayangan LombokTimur. Luas wilayah pulau Lombok secara keseluruhan adalah 4.740 km yang dihuni oleh penduduk yang berjumlah 3.352.988 jiwa, terdiri dari laki-laki berjumlah 1.600.938 orang dan perempuan berjumlah 1.752.050 orang tersebar pada 53 kecamatan.[8]

Secara geografis, pulau Lombok adalah wilayah yang paling subur jika dibandingkan dengan daerah lain di provinsi Nusa Tenggara Barat. Kondisi ini menjadi sumber pendapatan daerah dalam sektor pertanian. Kondisi pulau Lombok yang subur ini tidak terlepas dari kondisi geografis di sekitarnya yang dikelilingi oleh pegunungan yang melintang di setiap sisi pulau ini. Bahkan terdapat gunung yang terbesar

h. 6.

[7] Badan Pusat Statistik Propinsi Nusa Tenggara Barat dan Bappeda Propinsi NTB, *Nusa Tenggara Barat dalam Angka*, (Mataram: BPS NTB dan BAPPEDA, 2015), h. 8.

[8]Badan Pusat Statistik.., h. 37.

dan tertinggi di pulau ini yaitu Gunung Rinjani yang berketinggian hampir 4000 meter persegi dan berfungsi sebagai penyuplai sumber mata air untuk pulau ini.[9]

Karenanya, di pulau Lombok ini terdapat dua musim yang silih berganti yaitu musim panas atau kemarau dan musim hujan atau dingin. Karena kondisi musimnya seperti ini, maka masyarakat Lombok sebagian besar mengambil profesi sebagai petani. Bila dibandingkan dengan daerah lain di wilayah NTB pada saat musim kemarau, pulau Lombok sebenarnya tidak sepanas daerah lainnya seperti Bima, Dompu dan Sumbawa. Di pulau Sumbawa yang merupakan wilayah NTB dikenal dengan wilayah yang sangat panas dan gersang. Penduduknya pun tidak sebesar jumlah penduduk yang menetap di pulau Lombok.

Di samping itu, dalam beberapa tahun terakhir ini Pulau Lombok terus mengembangkan sektor pariwisata ini sebagai sektor andalan. Pulau Lombok menjadi primadona tujuan destinasi wisata baik domestik maupun luar negeri, karena keindahan alamnya yang eksotik, wisata kulinernya yang enak dan halal, masyarakat yang ramah bersahabat, dan nilai-nilai religiustas masih kental terasa dalam nafas kehidupan sehari-hari masyarakatnya. Indikator-indikator inilah yang kemudian mengantarkan pulau Lombok memperoleh penghargaan sebagai *World's Best Halal Tourism Destination* dan *World's Best Halal Honeymoon Destination* pada ajang World Halal Travel Award di Abu Dhabi Uni Emirat Arab tahun 2015.

Dari aspek demografis, berdasarkan hasil Sensus Penduduk tahun 2010 yang dilakukan Badan Pusat Statistik Nusa Tenggara Barat,[10] tercatat jumlah penduduk mencapai 4,4 juta jiwa, yang terdiri atas 2,1 juta laki-laki dan 2,3 juta perempuan. Dari total jumlah penduduk tersebut, sebanyak 70,42% tersebar di Pulau Lombok, sedangkan di Pulau Sumbawa sebesar 29,58 persen. Kabupaten/kota di NTB yang memiliki jumlah penduduk terbanyak, yaitu Kabupaten Lombok Timur sebanyak 1.1 juta jiwa lebih, disusul Kabupaten Lombok Tengah 859.309 jiwa, Lombok Barat 306.486 jiwa. Selanjutnya Kabupaten Bima sebanyak 438.522 jiwa, Sumbawa 415.363 jiwa, Kota Mataram 402.296 jiwa, Kabupaten Dompu 218.984 jiwa, Lombok Utara 199.904

[9]Sri Banun Muslim, *Hasil Penelitian tentang Islam di Pulau Lombok*, (Mataram: STAIN Mataram, 1999), h. 28.

[10]www.bps.go.id/hasilSP2010/ntb/5200.pdf

jiwa, Kota Bima 142.443 jiwa dan Kabupaten Sumbawa Barat sebanyak 114.754 jiwa.

Tingkat kepadatan penduduk rata-rata di NTB yang memiliki luas wilayah sekitar 20.153,15 kilometer persegi, yakni sebanyak 223 orang per kilometer persegi. Kabupaten/kota yang paling tinggi tingkat kepadatan penduduknya adalah Kota Mataram, yakni sebanyak 6.563 orang per kilometer persegi, sedangkan yang paling rendah adalah Kabupaten Sumbawa Barat sebanyak 62 orang per kilometer persegi.Laju pertumbuhan penduduk NTB per tahun selama sepuluh tahun terakhir 2000-2010 sebesar 1,17%. Laju pertumbuhan penduduk Pulau Sumbawa mencapai 1,29%, lebih tinggi dibandingkan dengan laju pertumbuhan penduduk di Pulau Lombok yang mencapai 1,10%.Laju pertumbuhan penduduk tertinggi terjadi di Kabupaten Sumbawa Barat yakni sebesar 2,71%, sedangkan terendah di Kabupaten Lombok Timur 0,78%. Meskipun Kabupaten Lombok Timur memiliki jumlah penduduk paling banyak di NTB, tapi laju pertumbuhan penduduknya paling rendah dibandingkan dengan sembilan kabupaten/lainnya.

Secara historis, masyarakat Sasak sebelum memeluk Islam telah dipengaruhi oleh berbagai ajaran, dan karenanya dapat digolongkan ke dalam tiga kelompok, yakni *Sasak Boda,*[11] *Sasak Wetu Telu*[12] dan *Sasak Waktu Lima*.[13]

[11]Boda merupakan kepercayaan asli orang Sasak sebelum kedatangan pengaruh asing. Orang Sasak pada waktu itu, yang menganut kepercayaan ini, disebut Sasak Boda. Agama Sasak Boda ini ditandai oleh Animisme dan Panteisme. Pemujaan dan Penyembahan roh-roh leluhur dan berbagai dewa lokal lainnya merupakan fokus utama dari praktek keagamaan Sasak Boda. Lihat Erni Budiwanti,"*The Impact of Islam on the Religion of the Sasak in Bayan, West Lombok"* dalam Kultur Volume I, No.2/2001/h. 30.

[12]*Wetu Telu* diidentikkan dengan mereka yang dalam praktek kehidupan sehari-hari sangat kuat berpegang kepada adat-istiadat nenek moyang mereka. Dalam ajaran *Wetu Telu,* terdapat banyak nuansa Islam di dalamnya. Namun demikian, artikulasinya lebih dimaknakan dalam idiom adat. Di sini warna agama bercampur dengan adat, padahal adat sendiri tidak selalu sejalan dengan agama. Pencampuran praktek-praktek agama ke dalam adat ini menyebabkan watak *Wetu Telu*menjadi sangat sinkretik.*Wetu Lima*, adalah sebutan khas suku Sasak untuk membedakan dengan varian Islam *Wetu Telu* di pulau Lombok. Komunitas *Wetu Lima* dapat diidentifikasi berdasarkan kebiasaan, kepercayaan dan ritus keberagamaan yang dipraktekkan sesuai dengan Islam normatif. Islam *Wetu Lima* adalah prototipe komunitas Islam yang ditandai oleh ketaatan dalam melaksanakan ajaran-ajaran Islam. Komitmen mereka terhadap syari'ah lebih besar

Pertama, Sasak Boda. Konon disebut-sebut sebagai agama yang pertama dikenal masyarakat Lombok. Kendati dari penyebutannya mirip dengan kata *Budha,* mereka bukanlah penganut *Budhisme,* karena mereka tidak mengakui *Sidharta Gautama* sebagai figur utama pemujaannya maupun terhadap ajaran pencerahannya.[14] Menurut Erni Budiwanti, agama Boda ditandai oleh animisme[15] dan panteisme.[16] Pemujaan dan penyembahan roh-roh leluhur dari berbagai dewa lokal lainnya merupakan focus utama dari praktek keagamaan *"Sasak Boda."*[17]Penting dicatat, penganut Boda merupakan komunitas kecil dan masih ditemukan pada awal abad ke 20, dan mereka tinggal di bagian utara *"Gunung Rinjani"* (kecamatan Bayan dan Tanjung) dan beberapa desa di sebelah Selatan *"Gunung Rinjani."* Patut diduga, bahwa dulunya mereka berasal dari bagian tengah Pulau Lombok dan mengungsi ke wilayah pegunungan untuk menghindari proses islamisasi.[18]

Kedua, Islam *"Wetu Telu"* adalah sebuah aliran keagamaan yang dianut oleh minoritas masyarakat Sasak. Dalam kehidupan sehari-hari penganut *"Wetu Telu"* diidentikkan dengan mereka yang dalam peraktek kehidupann sehari-hari sangat kuat berpegang kepada adat-

---

dibandingkan komunitas *Wetu Telu*. Lihat, Muhammad Harfin Zuhdi, *Parokialitas Adat Tehadap Pola Keberagamaan Komunitas Islam Wetu Telu di Bayan Lombok* (Jakarta: Lemlit UIN Jakarta, 2009), h. 2-4.

[13]*Waktu Lima* adalah komunitas penganut agama Islam yang menjalankan ajaran Islam secara sempurna, (*kaffah*) dan dapat dikatagorikan sebagai penganut agama *samawi.* Identifikasi *Lima* sebagai simbol mereka menjalankan shalat 5 waktu sehari semalam.

[14]Erni Budiwanti, *Islam Sasak: Wetu Telu Versus Waktu Lima* , (Yogyakarta: LKiS, 2000), h. 8 .

[15]*Animisme* berasal dari kata Latin, anima yang berarti jiwa atau roh-roh. Bagi masyarakat premitif, semua alam dipenuhi oleh roh-roh yang tidak terhingga banyaknya, tidak saja manusia atau binatang, tetapi benda-benda yang tidak hidup juga memiliki roh, seperti tulang atau batu. Jadi, anismisme adalah suatu paham tentang semua benda, baik bernyawa maupun tidak bernyawa mempunyai jiwa atau roh. Lihat. Amsal Bachtiar, *Filsafat Agama*, (Jakarta: Logos,1997), h. 58.

[16]*Panteisme* mengandung pengertian; *pertama,* ajaran yang menyamakan Tuhan dengan kekuatan-kekuatan dan hukum-hukum alam semesta; dan, *kedua,* penyembahan atau pemujaan kepada semua Dewa dari berbagai kepercayaan.

[17] Budiawanti, *Islam Sasak*.., h. 8.

[18]Muhammad Noor, Muslihan Habib, Muhammad Harfin Zuhdi, *Visi Kebangsaan Religius: Refleksi Pemikiran Dan Perjuangan Tuan Guru Kiyai Haji Muhammad Zainuddin Abdul Madjid*, (Jakarta: Logos, 2004), h. 95.

istiadat nenek moyang mereka. Dalam ajaran *"Wetu Telu",* terdapat banyak nuansa Islam di dalamnya. Namun demikian, artikulasinya lebih dimaknakan dengan *"idiom adat."* Di sini warna agama bercampur dengan adat, padahal adat sendiri tidak selalu sejalan dengan agama. Percampuran praktek-praktek agama ke dalam adat ini menyebabkan watak *"Wetu Telu"* menjadi sangat sinkretik.[19]

Beberapa kalangan melihat fenomena *"Wetu Telu"* dalam makna yang sama dengan penganut Islam Abangan di kalangan masyarakat Jawa. Akan tetapi, dilihat dari konsepsi serta cara pandang masing-masing, tidaklah tepat untuk mempersamakan antara keduanya. Zamakhsyari Dhofier, misalnya menyatakan, "bahwa Islam Abangan hanya merupakan sebutan bagi orang Islam yang tidak taat melaksanakan ajaran Islam."[20] Meskipun demikian, patut dicatat, bahwa penyebutan *"Wetu Telu"* merupakan refleksi teoretis dari praktek keagamaan yang mereka lakukan, yaitu; melakukan sembahyang tiga kali sehari (pagi, siang dan sore) bahkan diantara mereka ada yang hanya melaksanakan sembahyang Jum'at dan hari raya lebaran, dan sembahyang jenazah.[21]

Komunitas masyarakat *Wetu Telu* di Bayan Lombok merupakan kelompok sosial yang sampai hari ini masih teguh memegang tradisi yang diwariskan secara turun-temurun oleh leluhur mereka. Komunitas ini memraktekkan sebuah agama adat yang terbentuk dari sinkretisasi beberapa pengaruh, yaitu animisme, ajaran Hindu, dan ajaran Islam.[22] Namun, dalam perkembangannnya pengaruh Islam lebih kuat, sehingga kepercayaan yang dianut komunitas ini kemudian lebih dikenal sebagai Islam *Wetu Telu*.[23]

Ketiga, masyarakat sasak penganut *"Waktu Lima",* atau berbeda dengan *"Wetu Telu",* bagi penganut *"Waktu Lima",* merupakan realitas pemelukan masyarakat Lombok yang mengerjakan semua rukun Islam dan melaksanakan semua *Wetu* shalat dan peribadatan lainnya. Karenanya, menurut *"Waktu Lima"* penganut *"Wetu Telu"* hanya

---

[19] *Ibid.*

[20] *Ibid.* h. 96.

[21] Djuwita dkk., *Pengaruh Nilai-Nilai..,* h. 18.

[22] Sven Cederrot, From Ancestor Worship to Monotheism Politics of Religion in Lombok", dalam *Temenos 32.* Didownload dari http://web.abo.fi/comprel/temenos/temeno32/ceder.htm

[23] Zuhdi, *Parokialitas* .., h. 3

melaksanakan shalat tiga kali dalam sehari, yaitu *maghrib* dan *isya'*. *dhuhur* dan *ashar* tidak mereka lakukan. *"Waktu Lima"* mengatakan, "bahwa *"Wetu Telu"* tidak menjalan puasa sebulan penuh melainkan tiga kali saja; pada permulaan, pertengahan dan penghujung."[24] Dalam perkembangan selanjutnya, masyarakat Lombok didominasi oleh penganut *"Waktu Lima"* yang sampai saat ini merupakan masyarakat mayoritas. Hal ini tidak lepas dari perjuangan dan upaya para tokoh agama untuk melakukan dakwah terhadap *"Wetu Telu"*[25]

Dari sudut pandang keagamaan, masyarakat Sasak mayoritas menganut agama Islam dengan jumlah mencapai 94,8 % dari keseluruhan penduduk Pulau Lombok. Kendati jumlahnya jauh lebih kecil dibandingkan dengan penganut Islam, penganut Hindu mencapai 3,7 %, jauh lebih besar dibanding Budha yang hanya 1,2 % dan terkonsentrasi di wilayah Ampenan saja. Sementara penganut Kristen Protestan 0,2 % dan Katolik hanya 0,1 % saja. Besarnya jumlah penganut Hindu seperti yang disebut di atas, lebih disebabkan oleh pengaruh historis kekuasaan Kerajaan Mataram Karang Asem selama 209 tahun yaitu dari tahun 1686 - 1895.

Ajaran agama Islam mendapatkan tempat sangat tinggi dalam kehidupan masyarakat Sasak. Kehidupan sehari-hari senantiasa dijalankan sesuai dengan doktrin keagamaan yang dianut. Kuatnya tradisi keagamaan Islam ini dapat dilihat dengan banyaknya jumlah tempat ibadah (Masjid). Berdasarkan data di Kantor Wilayah Kementerian Agama dan validasi data NTB Dalam Angka tahun 2015, jumlah Masjid di pulau Lombok pada tahun 2015 telah mencapai 5.473. Ini belum termasuk jumlah mushalla. Oleh itu tidaklah mengherankan bila Pulau Lombok dijuluki sebagai Pulau Seribu Masjid. Begitu juga dengan fenomena selalu bertambahnya kuota jamaah haji di tiap tahun yang menjadi indikator keseriusan ibadah masyarakat Sasak. [26]

[24] Noor, Habib, Zuhdi, *Visi Kebangsaan Religius..,* h. 97

[25]Di antara mereka dapat disebutkan antara lain, TGKH. Muhammad Zainuddin Abdul Madjid (Pancor, Pendiri *Nahdhatul Wathan)*, TGH. Mutawalli(pendiri Pondok Pesntren Darul Yatama wa al-Masakin),Jerowaru, Lombok Timur, TGH. Shafwan al-Hakim, (pengasuh pondok *Pesantren Nurul Hakim),* Kediri, Lombok Barat, dan TGH. Hazmi Hamzar,(pengasuh Pondok Pesantren Maraqit Ta'limat), Mamben, Lombok Timur, dan lainnya. Lihat *Ibid.,* h. 103

[26] Noor, Habib, Zuhdi, *Visi Kebangsaan..*, h. 79.

Tradisi keagamaan Islam pada masyarakat Sasak sejak awal masuknya lebih menekankan pada penguatan-penguatan amalan atau ritual keagamaan, yang secara sepintas sangat mementingkan ekspresi religiusitas dalam bentuk pola dasar ritualitas. Selanjutnya, tepatnya di masa aneksasi Kerajaan Mataram Karang Asem pada tahun 1895 sampai imprealisasi Belanda di Pulau Lombok pada paruh akhir abad ke-19, kaum muslim Sasak mengalami pergeseran paradigma keagamaan ke arah model keagamaan Islam sufistik atau tarekat. Tarekat yang berkembang di saat itu adalah tarekat Naqsyabandiyah yang dalam catatan sejarah disebarkan oleh Tuan Guru Haji Ali Batu. Tokoh agama inilah yang membawa cara pandang keagamaan Islam baru dan yang dengan sangat gigih menciptakan sebentuk perlawanan kultural menentang kekuasaan yang dianggap lalim.[27]

Di samping fenomena tarekat, perubahan sistem dan pola keberagamaan Islam juga dilakukan oleh pelajar-pelajar yang telah menuntut ilmu di Mekkah dengan berusaha mengajarkan ilmu-ilmunya kepada masyarakat Sasak. Pada titik ini, para pelajar yang nantinya disebut Tuan Guru ini memberikan pengaruh yang signifikan bagi transformasi dakwah Islamiyah di Lombok. Fenomena ini pun berpengaruh kepada perubahan orientasi dan corak keagamaan, yakni dari corak sufisme menjadi corak Islam yang berwajah Islam sunni atau Ah'lus Sunnah wal Jama'ah. Penyebaran dakwah para Tuan Guru ini dilakukan dengan mendirikan pondok-pondok pesantren dan pengajian-pengajian di masjid-masjid, surau dan langgar yang tersebar di seluruh wilayah Lombok.

Perpustakaan UIN Mataram

Para Tuan Guru menempati posisi kuat dalam masyarakat Sasak dan terlegitimasi untuk memberikan wejangan, petunjuk dan petuah dalam segala aspek kehidupan masyarakat, termasuk pada ranah kebudayaan dan komitmen politik.

Eksistensi Tuan Guru sebagai pemberi fatwa (*petuah*) agama dan penunjuk bagi pola budaya dan tingkah laku masyarakat Sasak dalam menjalankan rutinitas kehidupannya telah memunculkan sistem sosial baru. Tidak ayal lagi, Tuan Guru dituntut untuk mampu menyelesaikan dialektika adat dengan hukum agama dalam bidang-bidang tertentu, termasuk pola sistem perkawinan yang ideal dalam Islam.

---

[27] Fathurrahman Zakaria, *Mozaik Budaya Orang Mataram*, (Mataram: Yayasan Sumurmas Al-Hamidy, 1998, h. 118-119.

Tuan Guru dan para tokoh agama memberikan pencerahan baru bagi perubahan pemahaman masyarakat dalam memaknai dan memposisikan adat dalam perikehidupan mereka. Adat menurut Tuan Guru dan tokoh agama, merupakan artikulasi dari interpretasi nilai-nilai agama yang termaktub dalam sumber ajaran Islam dan ijtihad-ijtihad ulama fiqh. Interpretasi baru tentang adat ini, sedikit tidak, telah menyebabkan tergesernya kompetensi tokoh adat dalam mengatur tata kehidupan bermasyarakat.

Mengingat masyarakat Sasak yang sangat kental dengan ketaatan terhadap agamanya dan tentu saja loyal terhadap ketokohan Tuan Guru, maka fanatisme terhadap sosok Tuan Guru tertentu masih sangat banyak ditemukan. Fanatisme seperti ini kadang- kadang sampai menyeberangi garis demarkasi yang tegas antar pranata sosial yang sudah disepakati. Tidak mengherankan bila setiap kebijakan pemerintahan desa, harus atas prakarsa dan persetujuan dari tokoh agama atau Tuan Guru setempat.

Secara sosiologis, masyarakat Lombok dikenal sebagai masyarakat yang kuat mempertahankan nilai-nilai dan ajaran agama Islam, hal ini disebabkan oleh pengakuan yang luar biasa terhadap peran Tuan Guru dan memandang mereka sebagai panutan dalam kehidupan sosial-keagamaan. Sebagai masyarakat yang mayoritas menganut Islam, maka dalam perkembangannya semakin meningkat. Meskipun demikian, keberadaan mereka dapat dikatakan harmonis dengan masyarakat non-muslim baik yang beragama Hindu, Kristen Protesten, Kristen Katolik dan Budha.

Perpustakaan UIN Mataram

Sebagaimana dipahami bahwa sejarah suku Sasak Lombok ditandai dengan silih bergantinya berbagai dominasi kekuasaan di Pulau Lombok dan masuknya pengaruh budaya lain membawa dampak semakin kaya dan beragamnya khazanah kebudayaan Sasak. Hal ini sebagai bentuk dari pertemuan (difusi, akulturasi, inkulturasi) kebudayaan. Oleh karenanya tidak berlebihan, jika Lombok dikatakan sebagai potret sebuah mozaik. Ada banyak warna budaya dan nilai menyeruak di masyarakatnya. Mozaik ini terjadi antara lain karena Lombok masa lalu adalah merupakan objek perebutan dominasi berbagai budaya dan nilai.

Dalam konteks ini paling tidak ada empat budaya yang paling signifikan mendominasi dan mempengaruhi perkembangan dinamika pulau ini, yaitu: 1) pengaruh Islam; 2) pengaruh Hindu Jawa; 3)

pengaruh Hindu Bali; dan 4) pengaruh kolonialisme Belanda dan Jepang.

Namun demikian, saat ini dapat dikatakan bahwa Islam merupakan faktor utama dalam masyarakat Lombok. Hampir 94,8% dari penduduk kepulauan itu adalah orang Sasak dan hampir semuanya adalah muslim. Seorang etnografis bahkan lebih jauh mengatakan bahwa "menjadi Sasak berarti menjadi Muslim". Meskipun pernyataan ini tidak seluruhnya benar (karena pernyataan ini mengabaikan popularitas Sasak Boda).[28] Namun demikian adagium ini dipegangi oleh sebagian besar penduduk Lombok karena identitas Sasak begitu erat terkait dengan identitas mereka sebagai seorang Muslim.

Dominannya jumlah umat Islam di pulau Lombok berpengaruh signifikan terhadap banyaknya jumlah Masjid sebagaimana telah disebutkan sebelumnya dan jumlah umat Islam yang melaksanakan ibadah haji ke tanah suci Makkah. Adapun jumlah jama'ah haji provinsi NTB tahun 2014 adalah sebanyak 4.224 orang dan jumlah tersebut sebanyak 3.559 orang berasal dari pulau Lombok.[29]

Di samping jumlah masjid dan jama'ah haji, indikator lain dari keberadaan umat Islam di pulau ini adalah adanya lembaga-lembaga pendidikan Islam yang berbasis pondok pesantren yang terdiri dari tingkat *Ula*, *Wustho* dan *'Ulya*.Data jumlah pondok pesantren tahun 2015 di pulau Lombok ini sebanyak 858 buah, yang tersebar di 4 kabupaten dan 1 kota.[30]

Maraknya lembaga-lembaga pendidikan seperti pondok pesantren, madrasah dan tempat pendidikan lainnya membuktikan bahwa masyarakat Sasak sangat peduli terhadap peningkatan intelektualitas dan moralitas masyarakat. Dan, pada umumnya kehadiran pondok pesanteren diharapkan sebagai tempat untuk mencetak generasi ilmuan agama yang juga dapat menjadi pewaris sang tuan guru dalam menyebarkan dakwah Islam.

Perpustakaan UIN Mataram

[28] Boda merupakan kepercayaan asli orang Sasak sebelum kedatangan pengaruh asing. Orang Sasak pada *Wetu* itu, yang menganut kepercayaan ini, disebut Sasak Boda. Agama Sasak Boda ini ditandai oleh Animisme dan Panteisme. Pemujaan dan Penyembahan roh-roh leluhur dan berbagai dewa lokal lainnya merupakan fokus utama dari praktek keagamaan Sasak Boda. Lihat Erni Budiwanti,"*The Impact of Islam on the Religion of the Sasak in Bayan, West Lombok"* dalam Kultur Volume I, No.2/2001/h. 30.

[29] Data Jama'ah Haji NTB Dalam Angka Tahun 2015.

[30] Data Pondok Pesantren NTB Dalam Angka Tahun 2015.

Fenomena seperti ini seakan menghias kehidupan mereka dan ini memberi pengaruh dalam tata nilai dan juga pada tingkat intelektualitas keagamaan. Bahkan pada masa-masa yang lebih awal, masyarakat Lombok cenderung memasukkan anaknya ke pondok pesantren, yang mereka anggap sebagai tempat pencetak *ulama* (tuan guru). Karena dari pondok pesantren inilah mereka akan dapat mempelajari secara lebih mendalam ajaran-ajaran agama, seperti; *fiqh, 'aqidah, akhlaq, nahwu* dan ilmu-ilmu lainnya. Meskipun demikian, patut dicatat, bahwa kecendrungan terhadap *fiqh* lebih kuat (menonjol) daripada disipilin ilmu agama lainnya. Hal ini tidak berarti ilmu-ilmu lainnya tidak diperdalam. Tetapi bahwa *fiqh* memang membawa implikasi sosiologis. Itulah sebabnya, ke*ulama*an seseorang di Lombok "sangat" ditentukan oleh kemampuan mereka terhadap ilmu *fiqh* dan seakan-akan, *fiqh* merupakan "panglima" intelektual dalam masyarakat.

Argumentasi teoretis ini menunjukkan bahwa dalam perspektif muslim, hukum Islam (*fiqh*) merupakan ilmu keislaman yang paling otoritatif dalam dinamika kehidupan intelektual Muslim. Dengan alasan inilah barangkali tidak berlebihan jika penulis-penulis Barat, seperti Joseph Schach, mengklaim bahwa untuk memahami Islam secara holistik, maka hukum Islam harus dipahami, atau yang dalam ungkapannya *"there is no understanding of Islam without understanding of Islamic law."*[31] Selain itu, hukum Islam merupakan hukum yang hidup *(living law)*. Artinya, eksistensinya selalu hadir dalam relung realitas kehidupan umat. Karena itu, secara sosiologis, hampir keseharian hidup masyarakat muslim dibingkai oleh hukum Islam, karena titik berat hukum Islam adalah pada pengaturan hidup bersama dalam tataran sosialnya, yang merupakan inti dari ajaran hukum Islam.[32] Dengan kata lain, masyarakat Lombok akan mengklaim kesarjanaan tuan guru dari perspektif ilmu *fiqh*.

Dengan demikian, dalam konteks pendidikan dan pencerahan dapat dikatakan bahwa masyarakat Sasak sangat tertarik pada peningkatan intelektualitas pada ilmu-ilmu agama, khususnya, hukum Islam. Penting dicatat, bahwa meskipun masyarakat muslim Lombok banyak

[31]Joseph Schatch, *An Introduction To Islamic Law* (London: Clarendon Press, 1996), h. 1.

[32] Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin Dan Peradaban,* (Jakarta: Paramadina, 1995), h. 247.

yang *concern* dengan ilmu agama, hal ini tidak berarti mereka tidak mempelajari ilmu-ilmu non-agama.

Keinginan kuat masyarakat dalam memahami ajaran agamanya, serta konstruksi keagamaan para tuan guru dan eksistensinya, sebagaimana dikemukakan di atas, telah menjadi titik penting bagi keberpenganutan umat Islam di pulau Lombok. Keberpenganutan ini tidak hanya dalam tataran teoretis, tetapi juga pada taraf praksisnya dan pada tingkat inilah, maka klaim bahwa otoritas keagamaan tuan guru lebih dihargai daripada otoritas politik formalistik pemerintah. Keberpenganutan ini kemudian merambah pada nilai-nilai normativitas hukum Islam *(Fiqh al-Islami)*, baik pada dimensi *mu'amalah,'ibadah,munakahat* dan lain-lainnya, kecuali dibidang *jinayah* dalam pengertian praksisnya.[33] Tetapi, secara teoretis mereka tetap berpegang pada ketentuan hukum *fiqh jinayat*.[34] Hanya pada level implementasinya, mereka masyarakat muslim Lombok sebagaimana masyarakat lainnya di Indonesia, mereka tidak menerapkannya.

b. Tuan Guru Sebagai Panutan dan Pemegang Otoritatif Hukum Islam

Ulamamenduduki tempat yang sangat penting dalam Islam dan kehidupan kaum muslimin. Dalam banyak hal, mereka dipandang

[33]Dalam konteks ini adalah bahwa seluruh diktum hukum jinayat seperti tertuang dalam kitab *fiqh* merupakan ketentuan hukum formal. Hanya saja, pada tataran implementasinya dikembalikan kepada otoritas negara. Hal ini merupakan realisasi dari prinsip bahwa Indonesia bukan negara agama, yang menjadikan agama sebagai dasar negara. Namun, juga bukan negara skuler, tetapi negara bangsa *(nation state)*. Marzhuki Wahid dan Abdul Muqsith Ghazali. "Relasi Agama dan Negara: Perspektif Pemikiran Nahdlatul Ulama." *Istiqro'*. Vol. 4, No. 01, 2005. Baca pula. Marzuki Wahid dan Rumadi. *Fiqh Mazhab Negara Kritik atas Politik Hukum Islam di Indonesia*.(Yogyakarta: LKiS, 2001).

[34]Ketidakberpegangan pada *fiqh jinayah* pada tataran praksisnya, karena mereka menyadari bahwa ketentuan hukum dalam *fiqh jinayah*, tentu tidak mungkin dapat diterapkan. Bagaimana pun, wilayah *jinayah* adalah wilayah politik kenegaraan, artinya kepastian penerapannya sangat tergantung pada keputusan politik negara. Bagaimana pun, Indonesia bukan negara yang berdasarkan agama, tetapi Undang-undang Dasar 1945 dan Pancasila. Lebih jauh tentang pembahasan *fiqh jinayat*, baca. Awdah, 'Abd al-Qâdir. *al-Islâm Bayna Jahli Abnâihi wa 'Ajzi 'Ulamâihi*, (Riyâdl, al-Mamlakah al-'Arabiyah al-Su'ûdiyah: al-Riâsah al-'Ammâh Li Idârah al-Buhûth al-'Ilmiyah wa al-Iftâ wa al-Da'wah wa al-Irshâd, 1404); *al-Tashrî' al-Jinâ'î al-Islâmî Muqâranân bi al-Qânûn al-Wadh'î*,(Beirut: Muasasah al-Risâlah, 1992).

menempati kedudukan dan otoritas keagamaan setelah Nabi Muhammad saw. sendiri. Salah satu hadits Nabi yang sangat popular menyatakan bahwa ulamaadalah pewaris para Nabi.[35] Karenanya mereka sangat dihormati kaum muslimin lainnya; pendapat-pendapat mereka dianggap mengikat dalam berbagai masalah, bukan hanya menyangkut masalah keagamaan, tetapi juga dalam masalah-masalah yang lainnya.

Pentingnya ulama dalam masyarakat Islam terletak pada kenyataan bahwa mereka dipandang sebagai figur yang dapat memberikan pencerahan,[36] dan model (teladan) dalam berprilaku sosialkeagamaan di tengah-tengah kehidupan masyarakat. Hal penting yang perlu digarisbawahi adalah, salah satu legitimasi keulamaan seseorang adalah adanya pengakuan dari masyarakat. Pengakuan dari masyarakat inilah, sehingga menempatkan ulama sebagai panutan dalam hidup, baik pada level politik mapun sosial kemasyarakatan terlebih lagi dalam bidang keagamaan.

Bagi masyarakat, kepenganutan terhadap ulamamerupakan realitas yang tak terbantahkan, sehingga dalam membentuk suatu tatanan sosial keagamaan seringkali ulama-lah yang sering menjadi rujukan. Dan inilah faktor yang paling dominan, sebagaimana tercermin dalam membentuk solidaritas sosial. Fenomena ini tampak dalam pergaulan sosial keagamaan yang cukup menentukan aktifitas sosial keagamaan masyarakat Lombok, dimana tuan guru diakui dan dipandang sebagai sebuah simbol kepenganutan sosial-keagamaan. Karenanya, dalam realitas kemasyarakatan masyarakat Lombok, ulama sangat berperan penting, sehingga dalam batas-batas tertentu mereka (tuan guru) sering menjadi titik final anutan, baik dalam politik, kemazhaban dan bahkan dalam mendukung program-program pemerintah.[37]

---

[35]Ahmad Abû Hatim at-Tamimi al-Bastiy, *Şahîh Ibnu Hibbân,* (Bairût: Muassasah al-Risâlah, 1993), h. 289

[36] *'Ulamâ* dalam al-Qur'ân dilukiskan sebagai hamba Allah yang paling takut dan menjadi teladan bagi masyarakat, setidak-tidaknya bagi *jama'ah*-nya. Dalam realitas sosial *ulama* dapat menjadi contoh dalam melaksanakan perintah Tuhan, dan ini akan sangat berimplikasi terhadap pembentukan masyarakat. Disinilah, kemudian seorang yang "dipandang *ulama* merupakan orang yang berpengetahuan agama." *QS. al-Fatir* : 28

[37]Lihat. Asnawi, *Solidaritas Sosial Masyarakat Dalam Pembangunan: Suatu Kajian Sosio-Kultural Religius Pada Masyarakat Sasak*, (Mataram: STAIN, 1997), h.129. Sebagai contoh, ketika pemerintah mencanangkan program KB di Nusa

Dan karenanya secara sosiologis maupun teologis, kedudukan ulamamenjadi sangat-sangat absah. Karena itu, konstruksi pemikiran mereka, para tuan guru selalu dipatuhi dan diyakini memiliki kebenaran dalam menyelesaikan masalah.[38]Posisi strategis tuan guru dan penting dalam masyarakat Lombok, tidak jarang mendapat respons dan dukungan positif dari pengambil kebijakan dalam menyukseskan program mereka, seperti yang diaktualisaikan pemerintah dalam program keluarga berencana, sebagaimana disebutkan di atas.

Yang penting dicatat, adalah bahwa tuan guru dalam konteks masyarakat Lombok merupakan sosok panutan dan berpengaruh, sehingga tidaklah mengherankan, apabila masyarakat seringkali merujukkan pandangan mereka kepada tuan guru. Tidak diragukan lagi, bahwa pentingnya keberpenganutan masyarakat terhadap tuan guru, karena mereka dipandang sebagai figur yang memiliki integritas intelektual keagamaan maupun spiritual, karenanya seringkali masyarakat yang hendak mengadakan sesuatu akan meminta persetujuan, setidak-tidaknya nasihat tuan guru.[39]

Tenggara Barat, khususnya di pulau Lombok, hampir saja tidak berhasil, tetapi, dengan keterlibatan para tuan guru, program KB dapat dipandang berhasil, sebagaimana diakui oleh Haryono Suyono, mantan Menteri KESRA dan TASKIN. Lihat. Mutawalli, "Pergeseran Paradigma Pemikiran Fiqh Tuan Guru di Pulau Lombok," dalam *Laporan Penulisan*, (Mataram: Institut Agama Islam Negeri Mataram), Lihat pula. Haryono Suyono, "Peranan Tuan Guru Kiyai Haji Muhammad Zainuddin Abdul Madjid Dalam Pemberdayaan Keluarga Dan KB di NTB", dalam Muhammad Noor, *at. al. Visi Kebangsaan Religius*, h. 430.

[38]Dalam konteks kehidupan sosial, bagaimanapun, peran *ulama* sangat menentukan. Hal ini terbukti dalam upaya membangun kehidupan masyarakat. Fakta ini disebabkan oleh suatu realita, ke-ulama-an itu tidak sekedar hanya memiliki kemampuan ilmu-ilmu agama, tetapi juga telah mendapatkan legitimasi sosial. Tetapi otoritas ini tidak akan termanefestasi secara riil di dalam masyarakat pada umumnya jika tidak dibarengi oleh penampakan sifat-sifat pribadi yang pantas mereka miliki, yang mengandung munculnya pengakuan masyarakatLihat. Azyumardi Azra, "Ulama, Politik Dan Modernisasi", dalam *Ulumul Qur'an*. No. 1990, 4-8.

[39]Sebagai tambahan. Dalam kaitannya dengan pembangun spiritual, misalnya, masyarakat Lombok benar-benar mengikuti cara pandang tuan guru. Hal ini terlihat dalam keterlibatan mereka secara bersama-sama dengan tuan guru dalam pembangunan *masjid*, selalu tuan guru yang menjadi penentu dalam pembangunan. Hal ini tidak berarti peran selain tuan guru terabaikan, tetapi bahwa peran keagamaan tuan guru sangat dominan, misalnya, dalam menentukan arah kiblat masjid, penentuan orang yang terlibat dalam kepengurusan, *ta'mîr masjid*, menjadi *khaṭib, imam ṣalat* ber-*jam'aah(jum'at, ied)* dan perayaan-perayaan hari besar lainnya.

Tuan guru dengan segala kelebihannya serta betapa pun kecilnya lingkup kawasan pengaruhnya, tentulah dapat digolongkan sebagai pemimpin kharismtik, dan bahkan diakui oleh masyarakat sebagai figur ideal yang mengindikasikan adanya keududukan kultural serta struktural yang tinggi dalam masyarakat.[40]Bagi masyarakat muslim Lombok, identitas tuan guru sering, dan utamanya, mereka dipandang sebagai ahli hukum (ahli *fiqh)*. Karenanya, masyarakat selalu meminta fatwa hukum tuan guru dan karena itu, tidaklah mengherankan banyak dari masyarakat Lombok yang melaksanakan ibadah haji karena dorongan yang kuat dari para tuan guru.[41]

Penting dicatat, bahwa dalam hal kepenganutan hukum Islam, bagaimanapun, masyarakat Lombok akan menganut pola pikir hukum yang dianut tuan guru, misalnya dalam hal ber-*mazhab*. Jika seorang tuan guru yang menganut mazhab hukum tertentu, maka masyarakat yang menjadi *jama'ah*-nya akan mengikuti mazhab yang dianut sang tuan guru. Hal ini terlihat dalam prakteknya ketika tuan guru menganut aliran hukum mazhab *Syâfi'i* maka masyarakat akan menganut mazhab *Syâfi'i*, meskipun sebagian mereka tidak mengerti yang dimaksud dengan mazhab *Syâfi'i* sebagaimana yang tergambar dalam cara berpikir dan pengamalan keagamaan umat yang manganut mazhab hukum *Syâfi'i*.[42]

[40]Majalah, *Aula*, No.02, Tahun XXVI, Pebruari 2004, h. 12.

[41]Fenomena keberpenganutan ini merupakan atau sebagai bentuk justifikasi dari praktek hukum yang mereka yakini bersumber dari agama. Karenanya, setiap peraktek hukum Tuan Guru selalu dianggap sebagai model yang shahih. Hal ini dapat dimengerti, karena dan bagaimanapun, persoalan hukum merupakan masalah yang fundamental dalam kehidupan beragama, terlebih hukum Islam merupakan sebuah aturan yang mengatur prilaku keagamaan umat Islam di tengah-tengah masyarakat. Sayed Husen Nasr, *Ideals and Realities of Islam*, (London: Unwin Paperbacks, 1979), 93. Dalam konteks makna yang lebih luas, *ulama*, bagaimana pun, harus menjadi teladan di tengah-tengah kehidupan masyarakat, keluarga dan pada komunitas yang lainnya. Dalam tataran seperti inilah, fungsi ataupun peran *ulama* tidak saja sebagai pemegang otoritas keagamaan, tetapi juga memberi pengayoman terhadap masyarakat. Dalam konteks dakwah, inilah yang disebut dengan dakwah *bi al-Hal.*

[42]Demikian juga, apabila tuan guru mengikuti empat mazhab sebagaimana yang terdapat dalam tradisi hukum *Nahdhatul ulama* maka masyarakatnya akan mengikuti mazhab hukum tuan gurunya, seperti yang dibuktikan oleh tuan guru Turmuzi, maupun TGH. Ibrahim Thoyib atau TGH. Ahmad Taqiuddin di Desa Bonder. Yang jelas, mereka mengikuti apa yang dianut oleh Tuan Guru. Tidak mengherankan, jika TGH. Husnul Hathori berkata, "masyarakat itu apa kata pemimipinnya." Mutawalli, "Pergeseran Paradigma pemikiran Fiqh Tuan Guru di Pulau Lombok", dalam *Laporan*

Dalam konteks pandangan hukum Islam dan praktiknya, masyarakat muslim Lombok cukup menyadari akan pentingnya posisi otoritatif tuan guru dalam menetapkan hukum Islam. Itulah sebabnya, dalam kasus-kasus hukum perkawinan Islam masyarakat akan selalu mengikuti pandangan hukum tuan guru. Hal ini tergambar dari keterangan yang disampaikan oleh TGH. Munajib,[43] ketika masyarakatmenemukan masalah, misalnya, dalam masalah pernikahan, mereka pergi ke tuan guru. Ketika penulis menanyakan kepada TGH. Munajib tentang prilaku masyarakat seperti kalau ada masalah seputar pernikahan apakah mereka pergi ke pengadilan agama atau ke tuan guru. Pertanyaan ini dijawab dengan kata-kata.

> "Awalnya mereka ke tuan guru, lalu mereka bertanya atau menyampaikan permasalahannya. Tapi kemudian kalau butuh yang sifatnya tertulis, formal, mereka bisa ke pengadilan agama. Halitu terjadi apabila mereka minta keputusan resmi. Ini sesuai dengan kaidah*Idza hakamal hakim*artinya kalau hakim sudah memutuskan ya sudah. Namun tidak jarang terjadi, pendapat atau fatwa dari para tokoh agama lebih diikuti di masyarakat daripada putusan pengadilan."[44]

Dalam kasus yang lain, lanjut TGH. Munajib, sambil dia memberikan contoh, menegaskan, "bahwa baru-baru ini terjadi di Batu Layar, para tuan guru sudah memutuskan jatuh *thalaq* tiga. Tetapi mereka ke pengadilan agama, dan oleh pengadilan agama diputus *thalaq*satu. Akhirnya, menimbulkan masalah lagi di masyarakat."[45]Ketiga contoh di atas membuktikan betapa otoritas tuan guru dalam bidang hukum Islam telah dipandang memiliki kekuatan *legitemte* serta pandangan tuan guru dapat dipandang lebih kuat daripada pandangan atau keputusan pengadilan. Seandainya, keputusan pengadilan lebih kuat, tentu tidak akan menimbulkan masalah di tengah-tengah masyarakat.

Dalam konteks ini, jelaslah bahwa tuan guru sangat berperan dalam menyampaikan pesan-pesan *Ilahiyah* kepada masyarakat. Artinya, bahwa tuan guru memiliki peran signifikan dalam memberikan pencerahan tentang ajaran agama, terutama dibidang hukum Islam.

Penulisan, (Mataram: LEMLIT, IAIN Mataram, 2009).

[43]TGH. Munajib adalah pimpinan pondok pesanteren al-Halimi, Sesele, Lombok Barat. Di lingkungan masyarakatnya, beliau merupakan salah satu tokoh agama yang disegani, terlebih dia termasuk salah satu *Rais Syuriah Nahdlatul 'Ulama* (NU), Nusa Tenggara Barat.

[44]TGH. Munajib, dalam wawancara, 11 Pebruari 2012, di Sesela, Lombok Barat.

[45]*Ibid*.

Doktrin agama dimaksud antara lain adalah penyampaian tentang tauhid (ilmu *uşûl),fiqh, tasawwûf* dan sebagainya yang kesemuanya ini merupakan bagian penting bagi masyarakat dalam membingkai niali-nilai sosial kehidupan mereka. Peran keagamaan inilah yang dalam perspektif teologis sering disebut sebagai penolong agama (*nashir al-diin*)

Sebagai penolong agama, tuan guru akan berhati-hati dalam memberikan pemahaman keagamaan terhadap masyarakat. Sikap kehati-hatian tuan guru dalam mengajarkan agama merupakan sebuah upaya untuk mempertahan integritas mereka sebagai sosok yang dipandang paling bertanggung jawab dalam mengajarkan agama. Itulah sebabnya, seperti yang diungkapkan TGH. Husnul Hathori, bahwa seorang tuan guru adalah orang yang 'terpercaya' baik secara keilmuan maupun integritas pribadi.[46]

Logika kehati-hatian yang dipegang tuan guru dalam menyelesaikan kasus-kasus hukum keluarga Islam, pada dasarnya merupakan realisasi dari konsekuensi logis mereka yang sangat berpegang pada teori hukum Islam yang dikembangkan oleh mazhab *al-Syafi'i*. Karena itu, adalah cukup beralasan apabila mereka "kurang berminat" menyelesaikan hukum keluarga dengan pendekatan KHI, sebab di dalam KHI bukan semata-mata merujuk kepada perspektif mazhab al-Syafi'ii, tetapi juga mazhab hukum Islam lainnya. Akibatnya, masyarakat dengan kesadaran keagamaan mereka tentu akan mengikuti langkah yang dipegang oleh tuan guru mereka.

Lombok adalah potret sebuah mozaik, terdapat banyak warna budaya dan nilai menyeruak di masyarakatnya. Mozaik ini terjadi antara lain, karena Lombok masa lalu adalah merupakan objek perebutan dominasi berbagai budaya dan nilai, yaitu antara Sasak (suku dominan di Lombok) sebagai pribumi yang harus berhadapan dengan pengaruh Hindu Bali yang dominan di Lombok Barat dan pengaruh Islam Jawa yang kuat ekspansinya di Lombok Tengah dan Lombok Timur.

Islam merupakan dan menjadi sebuah faktor utama dalam masyarakat Lombok. Hampir 95 % dari penduduk kepulauan itu adalah orang Sasak dan hampir semuanya adalah muslim. Seorang etnografis

[46]Mutawalli, *Pergeseran Paradigma Pemikiran Fiqh Tuan Guru di Pulau Lombok*, (Mataram: LEMLIT, IAIN Mataram, 2009)..

bahkan lebih jauh mengatakan bahwa "menjadi Sasak berarti menjadi Muslim". Meskipun pernyataan ini tidak seluruhnya benar (karena pernyataan ini mengabaikan popularitas Sasak Boda)[47]. Sentimen-sentimen itu dipegangi oleh sebagian besar penduduk Lombok karena identitas Sasak begitu erat terkait dengan identitas mereka sebagai Muslim.

Di samping itu, Lombok dikenal dengan sebutan "pulau seribu masjid" dan sebagai sebuah tempat di mana Islam diterima secara serius dan tipe Islam yang dipraktekkan pada umumnya adalah agak kaku, fanatik dan ortodoks, di satu sisi dan di sisi lain terlihat lebih lentur dan sangat sinkretik, karena bercampur dengan anasir budaya lokal.

Namun demikian, sangat sedikit yang dapat diketahui tentang sejarah awal Pulau Lombok. Pemerhati sejarah Lombok merasakan adanya kesulitan ketika berusaha merekonstruksi proses perjalanan pulau ini dengan baik. Hal yang sama juga dirasakan ketika kita mencoba menelusuri tapak sejarah masuknya Islam di wilayah ini. Paling tidak secara ilmiah, orang akan kesulitan menemukan data-data *valid* dan *reliable* yang dapat diverifikasi oleh semua pihak, karena data tentang sejarah Lombok tempo dulu lebih banyak dituturkan secara verbatim, tidak melalui tulisan.

Dalam konteks ini tidak berlebihan jika kemudian para penulis, seperti John Ryan Bartholomew melihat ada dua tema penting yang melembari sejarah Lombok, yaitu: *pertama*, pulau yang seolah-olah tidur dan terbelakang ini merupakan situs dari bermacam-macam inkursi (serbuan atau penyerangan) yang mempengaruhi praktik-praktik dan kepercayaan Sasak. *Kedua*, ada seruan periodik namun konsisten terhadap purifikasi agama. Perubahan-perubahan sosial akibat dari inkursi-inkursi ini memberikan stimulus perasaan akan kebutuhan untuk memperbarui agama.[48]

---

[47] Boda merupakan kepercayaan asli orang Sasak sebelum kedatangan pengaruh asing. Orang Sasak pada waktu itu, yang menganut kepercayaan ini, disebut Sasak Boda. Agama Sasak Boda ini ditandai oleh Animisme dan Panteisme. Pemujaan dan Penyembahan roh-roh leluhur dan berbagai dewa lokal lainnya merupakan fokus utama dari praktek keagamaan Sasak Boda. Lihat Erni Budiwanti,"*The Impact of Islam on the Religion of the Sasak in Bayan, West Lombok"* dalam Kultur Volume I, No.2/2001/h. 30.

[48]John Ryan Bartholemew, *Alif Lam Mim: Kearifan Masyarakat Sasak*,terj. Imran Rasidi (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2001), h. 93.

Suku Sasak adalah suku yang secara geografis hidup di pulau Lombok yang secara budaya terikat dengan adat dan kebudayaan Sasak, siapapun dan dimanapun mereka berada. Dahulu pada zaman Belanda pulau ini bagian dari provinsi Sunda Kecil.[49]

Provinsi Nusa Tenggara Barat yang luasnya20.153,15 $km^{2.}$ Secara atronomis membujur ke arah timur dan barat di antara 115,46 Bujur Timur dan melintang dari utara ke selatan antara 8,5 dan 9,5 Lintang Selatan.[50] Daerah Provinsi Nusa TenggaraBarat (NTB) ini terdiri dari dua pulau, yaitu Pulau Lombok dan Sumbawa. Pulau Lombok ditempati oleh suku Sasak sebagai etnis pribumi, sedangkan pulau Sumbawa didiami oleh suku Samawa (Sumbawa) dan suku Mbojo (Bima dan Dompu).[51]Luas Pulau Lombok 4.738,70 Km^2 (23,51%), sedangkan Pulau Sumbawa 15.414,37 km^2 (76,49%). Selong merupakan kota yang mempunyai ketinggian paling tinggi, yaitu 148 m dari permukaan laut sementara Raba terendah dengan 13 m dari permukaan laut. Dari tujuh gunung yang ada di Pulau Lombok, Gunung Rinjani merupakan gunung tertinggi dengan ketinggian 3.775 m, sedangkan Gunung Tambora merupakan gunung tertinggi di Sumbawa dengan ketinggian 2.851 m.[52]

Pulau Lombok terdiri dari empat kabupaten dan satu kota. Masing-masing adalah Kabupaten Lombok Barat bukota Gerung dengan luas

[49]Secara historis, Pulau Lombok sejak tanggal 19 Agustus 1945 sampai sebelum tahun 1958 termasuk dalam wilayah Provinsi Sunda Kecil, yang meliputi Bali, Lombok, Sumbawa, Flores, Timor, Rote, Sumba, dan Sawu dengan ibukotanya Singaraja, Bali. Kemudian pada tanggal 14 Agustus 1958, Provinsi Sunda Kecil dipisah menjadi tiga provinsi, masing-masing adalah Bali, Nusa Tenggara Barat (NTB), dan Nusa Tenggara Timur (NTT). Pulau Bali menjadi provinsi tersendiri dengan ibukotanya Denpasar. Sementara Pulau Lombok dan Sumbawa disatukan menjadi provinsi Nusa Tenggara Barat (NTB) dengan ibukota Mataram. Sedangkan pulau-pulau di kawasan timur, mulai dari Pulau Flores, Timor, Rote, Sumba dan Sawu, menjadi Provinsi Nusa Tenggara Timur (NTT) dengan ibukota Kupang. Lihat, Alvons Van Deer Kraan, *Lombok, Conquest, Colonization and Underdevelopment 1870-1940* (Australian University Press: 1980), h. 4-5; Aryani Setyaningsih. "Lelaki Pepadu", Tesis, (Yogyakarta: UGM, Fakultas Ilmu Budaya, Jurusan Antropologi, 2009).

[50]Tim Penyusun ..., h. 7

[51]Departemen Pendidikan dan Kebudayaan RI, *Adat Istiadat Daerah Nusa Tenggara Barat* (Jakarta: Eka Darma, 1997), h. 11.

[52]www.ntb.go.id

wilayah 1.379,65 km. Daerah Kabupaten Lombok Tengah, ibukota Praya dengan luas wilayah 1.422,65 km dan Lombok Timur yang beribukota di Selong dengan luas wilayah 1.605,55 km. Kabupaten Lombok Utara, ibukota di Tanjung. Sedangkan satu kota, yaitu Kota Mataram beribukota di Mataram dengan luas wilayah terkecil yaitu 370,85 km. Empat Kabupaten dan satu kota ini merupakan satu kesatuan darat sehingga memudahkan untuk menjangkaunya. Kabupaten Lombok Barat yang merupakan pintu masuk ke Nusa Tenggara Barat yang datang dari Bali dan Jawa dengan keberadaan pelabuhan Lembar. Sedangkan Lombok Timur merupakan pintu masuk ke Lombok yang datang dari daratan Sumbawa (Bima, Dompu dan Sumbawa) serta daratan Flores dengan keberadaan pelabuhan Lombok. Luas wilayah pulau Lombok secara keseluruhan adalah 4.740 km yang dihuni oleh penduduk yang berjumlah 2.884.638 jiwa, terdiri dari laki-laki berjumlah 1.342.524 orang dan perempuan berjumlah 1.542.114 orang tersebar pada 47 kecamatan.[53]

Secara geografis, pulau Lombok bila dibandingkan dengan daerah lain di wilayah Nusa Tenggara Barat termasuk wilayah yang memiliki kondisi georafis paling subur dan menjadi sumber pendapatan daerah dalam masalah pertanian. Kondisi pulau Lombok yang subur ini tidak terlepas dari kondisi geografis di sekitarnya yang dikelilingi oleh pegunungan yang melintang di setiap sisi pulau ini. Bahkan terdapat gunung yang terbesar dan tertinggi di pulau ini yaitu Gunung Rinjani yang berketinggian hampir 4000 meter persegi dan dapat menjadi sumber air untuk pulau ini.[54]

Perpustakaan UIN Mataram

c. Kearifan Budaya Lokal Suku Sasak Lombok

Sebagaimana sudah dijelaskan sebelumnya bahwa masyarakat suku Sasak yang mendiami Pulau Lombok adalah tipikal masyarakat religius dan menjadikan sosok Tuan Guru sebagai panutan. Disamping itu, masyarakat Sasak juga dikenal sebagai masyarakat yang kuat memegang adat istiadat sebagai tradisi yang diwariskan secara turun temurun dari generasi ke generasi, sehingga warna adat kearifan lokal

[53]Badan Pusat Statistik Propinsi Nusa Tenggara Barat dan Bappeda Propinsi NTB, *Nusa Tenggara Barat dalam Angka*, (Mataram: BPS NTB dan BAPPEDA, 2004), h. 3-5.

[54]Sri Banun Muslim, Hasil Penulisan tentang Islam di Pulau Lombok, (Mataram: STAIN Mataram, 1999), h. 28.

ini begitu terasa. Berikut ini penulis akan memaparkan beberapa kearifan lokal yang masih berlaku di masyarakat Lombok.

Kearifan budaya lokal (*local indigenous, local wisdom*) adalah manifestasi dari kedalaman pengetahuan yang dimiliki oleh masyarakat tradisional dalam memanfaatkan sumber alam dan lingkungan untuk mewujudkan hidup yang harmonis. Kearifan budaya (*cultural wisdom*) adalah suatu terminologi yang diberikan bagi keluhuran nilai-nilai maupun sistem kehidupan leluhur di masa lampau, yang terbukti secara signifikan masih *survive* dan memberikan nilai-nilai dasar bagi era kekinian. Nilai-nilai ini semestinya bisa diaplikasikan dan dibumikan dalam kehidupan bermasyarakat secara *teguq* (kuat dan utuh), *bender atau lomboq* (lurus dan jujur), *patut* (benar) *tuhu* (sungguh-sungguh) dan *trasna* (kasih sayang).

Dalam pergaulan dan hubungan kemanusiaaan dengan orang lain, masyarakat Sasak selalu mengedepankan moral kepatutan dan kepatuhan. Misalnya melalui moral dan sikap "*bender, lomboq*" (lurus, jujur), *las, reda* (ikhlas, rela dalam memberi), *wanen* (berani karena benar), *dana- darma* (dermawan, murah hati kepada siapa saja), *jamaq-jamaq* (rendah hati, sikap sederhana), *solah bagus perateq* (suka damai, baik hati, cepat baik, tidak pendendam), *periak-asek* (belas kasihan), *sabar* (cepat mengalah), *rema* (tenggang rasa yang tinggi), *gerasaq* (ramah-tamah), *teguq* (kuat memegang janji) dan sebagainya.

Dalam konteks interaksi sosial, masyarakat Sasak menerapkan kearifan lokal ini misalnya, ketika tradisi *betemoe* (bertamu), tuan rumah tidak akan menanyakan agama sang tamu. Yang ditanyakan pertma kali adalah seputar asal-muasal. Selanjutnya tuan rumah menawarkan "makan" sembari dalam waktu singkat disuguhkan *penginang* (tempat, wadah kapur sirih), dan *lanjaran* (rokok) *dengan gerasak* (ramah). Kemudian menyusul sajian air minum, kopi dan *sedaq* (makanan kecil berupa jajan, pisang goring, ambon atau buah-buahan). Tradisi seperti ini dilakukan orang Sasak dengan sikap yang *tindih*, yakni dilakukan wajar dan tidak dibuat-buat, rapi dan teratur menurut adat.

Dalam penataan hidup yang harmonis di tengah masyarakat, kearifan nilai-nilai budaya lokal masih dirasakan mempunyai keampuhan dan keunggulan. Dalam pergaulan sehari-hari, masyarakat Sasak menggunakan bahasa Sasak dengan fasih dan santun. Karena menurut tuntunan adat pergaulan harus dilandasi oleh saling

Perpustakaan UIN Mataram

menghormati (Sasak: *saling ajinin*). Ini ditunjukkan dengan digunakannya bahasa halus, dibarengi sikap merendah, di mana segala ucapan disampaikan dengan nada rendah, lebih-lebih terhadap orang lain yang baru dikenal.

Dalam kitab Negarakertagama, sebuah kitab Hukum dan Pemerintahan yang ditulis oleh Empu Prapanca, pada pupuh 14 tertulis sebutan untuk Pulau Lombok adalah "Lombok Mirah Sasak Adi" yang makna bebasnya: "Kejujuran adalah permata kenyataan yang utama". Karena itu, *tau* Sasak (orang Sasak) yang menghuni Lombok atau Gumi Selaparang, pada dasarnya dalam pergaulan hidupnya mengedepankan sifat dan tingkah laku yang *lomboq* yang bermakna lurus atau jujur.[55]

Dengan demikian, kedamaian dan harmoni merupakan kultur dominan masyarakat Sasak Lombok. Sejumlah idiom yang dikenal di lingkungan masyarakat Sasak sangat dekat dengan orientasi kedamaian. Konsep *ajinin* yang secara harfiah berarti saling menghormati, reme, rapah, regen yang berarti suka memberi, memilih situasi aman damai dan mendukung toleransi menambah khazanah kearifan lokal masyarakat Lombok dalam menjalani relasi sosial.[56]

Sejak masa lampau etnis Sasak telah mengenal tentang wadah yang menjadi induk dalam kehidupan bermasyarakat mereka, yang mengatur tentang pedoman hidup warga masyarakat, dan tempat mereka mencari rujukan untuk menetapkan sanksi atas terjadi pelanggaran dalam tata pergaulan komunitasnya. Wadah itu dikenal dengan istilah krama. Konsepsi ini teraktualisasikan dalam kehidupan sehari-hari masyarakat Sasak sejak masa lampau. Sehingga pelaksanaan dari konsepsi kultural itu telah menjelma menjadi berbagai elemen atau unsur yang tidak terpisahkan. Pola yang lahir merupakan bagian dari krama, yang dapat ditelusuri sampai dengan saat ini.

Selanjutnya secara umum terdapat tiga kategori bentuk kearifan lokal suku Sasak Lombok, yaitu: *Pertama*, bidang politik, sosial, kemasyarakatan, tercermin dari sebelas macam "saling" sebagai pengikat tali silaturrahmi masyarakat Sasak, yaitu: (1) *saling jot/perasak* (sama-sama saling memberi atau mengantarkan makanan); (2) *saling pesilaq* (sama-sama saling undang untuk suatu hajatan

[55] Muhammad Harfin Zuhdi, et.all, *Lombok Mirah sasak Adi*, (Jakarta: Imsak Press, 2011), h. 4

[56] http://www.budpar.go.id/filedata/5199_1443-5.keragamanbudaya1oke.pdf, diakses pada tangal 5 Desember 2010.

keluarga); (3) *saling belangarin* (sma-sama saling layat jika ada kerabat/sahabat yang meninggal); (4) *saling ayoin* (sama-sama saling mengunjungi); (5) *saling ajinan* (sama-sama saling menghormati atau saling menghargai terhadap pebedaan, menghargai adanya kelebihan dan kekurangan yang dimilki oleh seseorang atau kelompok tertentu); (6) *saling jangoq* (sama-sama saling silaturrahmi, menjenguk jika ada di antara sahabat sedang mendapat atau mengalami musibah); (7) *saling bait* (sama-sama saling ambil-ambilan dalam adat perkawinan); (8) *saling wales/bales* (sama-sama saling balas silaturrahmi, kunjungan atau semu budi /kebaikan yang pernah terjadi karena kedekatan-persahabatan); (9) *saling tembung/sapak* (sama-sama saling tegur sapa jika bertemu atau bertatap muka antar seorang dengan orang lain dengan tidak membedakan suku atau agama); (10) *saling saduq* (sama-sama saling mempercayai dalam pergaulan dan persahabatan) terutama membangun peranakan Sasak Jati (persaudaraan Sasak sejati) di antara sesama sanak (saudara) Sasak dan antar orang Sasak dengan batur luah (non Sasak); dan (11) *saling ilingan/peringet* (sama-sama saling mengingatkan satu sama lain antara seseorang (kerabat/ sahabat) dengan setulus hati demi kebaikan dalam menjamin persaudaraan/silaturrahmi.

Kedua, bidang ekonomi perdagangan, tercermin dari tiga macam saling sebagai praktik kearifan lokal yaitu: *saling peliwat* (suatu bentuk menolong seseorang yang sedang pailit atau jatuh rugi dalam usaha dagangannya, *saling liliq/gentik* (suatu bentuk menolong kawan dengan membantu membayar hutang tanggungan sahabat atau kawan, dengan tidak memberatkannya dalam bentuk bunga atau ikatan lainnya yang mengikat), dan *saling sangkul/sangkol/sangkon* (saling menolong dengan memberikan bantuan material terhadap kawan yang sedang menerima musibah dalam usaha perdagangan).

Ketiga, bidang adat budaya tercermin dari *saling tulung* (bentuk tolong menolong dalam membajak menggaru sawah ladang para petani); *saling sero* (saling tolong dalam menanami sawah ladang); *saling saur alap* (saling tolong dalam mengolah sawah ladang, seperti dalam hal ngekiskis/membersihkan rerumputan dengan alat potong kikis atau ngoma/ngome/mencabuti rumput; dan *besesiru/besiru*, yaitu nilai kearifan lokal ini juga hampir sama dengan saling saur alap, yaitu pekerjaan gotong royong bekerja di sawah dari menanam bibit sampai panen.

Di samping ketiga katagori tersebut, ada juga nilai-nilai kearifan lokal dalam komunitas Sasak memiliki signifikansi nilai dan sangat cocok diterapkan dalam kehidupan saat ini maupun di masa akan datang, yaitu terdapat dalam ungkapan bahasa yang dipegang teguh dalam pergaulan sehari-hari dalam peribahasa dan pepatah sebagai perekat pergaulan masyarakat Sasak, yang dalam komunitas Sasak diistilahkan dengan *sesenggak*.

Sesenggak, yaitu ungkapan bahasa (tradisional) yang berbentuk peribahasa dan pepatah sebagai perekat pergaulan masyarakat Sasak. Dalam ajaran *sesenggak* banyak terkandung ajaran-ajaran dan nilai-nilai kearifan tradisional, seperti mengajarkan tentang Ketuhanan, pendidikan, moral, hukum dan sebagainya. Beberapa contohnya antara lain:

a. *Adeqte tao jauq aiq* (supaya kita dapat membawa air), maknanya bahwa dalam suatu perselisihan atau pertengkaran yang sedang terjadi dan memanas, maka kita harus mampu menjadi pendingin sebagai mediator .
b. *Besual/besiaq cara anak kemidi*, (bertengkar seperti cara cara pemain sandiwara), maknanya boleh saja kita berselisih pendapat, tetapi tidak boleh menyimpan dendam.
c. *Aiq meneng, tunjung tilah, empaq bau*, (air tetap jernih, teratai tetap utuh, ikan pun dapat ditangkap), maknanya adalah bahwa dalam mengatasi dan menyelesaikan suatu perselisihan, diupayakan agar suasana tetap tenang, masyarakat tidak panik, lingkungan masyarakat tidak tertanggu, masalah atau perselisihan terselesaikan dengan damai.
d. *Banteng belage jerami rebaq* (Banteng yang beradu di tengah-tengah sawah menyebabkan jerami rebah dan patah), maknanya adalah pertikaian yang terjadi pada dua orang pemimpin akan menyebabkan kesengsaraan dan penderitaan bagi rakyatnya. Hal ini diumpamakan dengan peristiwa yang terjadi di tengah-tengah sawah, jika diperhatikan banteng, sapi, atau kerbau yang sedang beradu di tengah sawah yang baru selesai dipanen, maka yang terjadi adalah keadaan jerami yang semula berdiri beraturan menjadi rebah tak tentu arah akibat pertarungan banteng tersebut. Demikian perumpamaan bagi pemimpin yang bertikai yang akibatnya bagi rakyat. Peribahasa ini ditujukan pada orang-

Perpustakaan UIN Mataram

orang yang memiliki kekuasaan, baik dalam lingkup yang kecil maupun yang besar.

Berdasarkan uraian tentang kearifan lokal suku Sasak mulai dari masalah *krama* sampai dengan *sesenggak*, maka dapat dirumuskan dan disimpulkan bahwa "terdapat sepuluh unsur atau komponen nilai demokrasi yang tercermin dalam kearifan lokal masyarakat Lombok, yaitu: (i) Demokrasi berketuhanan; (ii) sikap toleransi; (iii) kerja sama dengan orang lain; (iv) menghargai pendapat orang lain; (v) memahami dan menerima kultur dalam masyarakat; (vi) berpikir kritis dan sistematik; (vii) penyelesaian konflik tanpa kekerasan; (viii) kemauan mengubah gaya hidup dan kebiasaan konsumtif; (ix) sensitif terhadap kesulitan orang lain; dan (x) kemauan dan kemampuan berpartispasi dalam kehidupan sosial.

Dengan demkian, maka implementasi kearifan lokal suku Sasak yang sejak masa lampau mengandung nilai-nilai luhur dalam sistem kehidupan bermasyarakat dan tetap memiliki relevansi dan signifikansi untuk dijadikan sebagai spirit nilai-nilai baru dalam konteks kekinian. Namun saat ini nilai-nilai kearifan tersebut telah mengalami pergeseran, kelenturan, bias dan seakan-akan kehilangan makna sesungguhnya. Kelunturan nilai-nilai itu terjadi karena adanya pengaruh kemajuan zaman, ilmu pengetahuan dan teknologi serta globalisasi, serta laju pembangunan yang tidak didasarkan atas budaya masyarakat setempat.

Oleh karena itu, generasi penerus dalam komunitas Sasak dewasa ini tidak lagi sepenuhnya mempedomani nilai-nilai tersebut, bahkan ada kecenderungan untuk ditinggalkan. Keadaan yang mengkhawatirkan itu menuntut adanya upaya revitalisasi nilai-nilai luhur tersebut dalam kehidupan masyarakat Sasak dewasa ini, sehingga generasi muda tidak tercerabut dari akar budayanya sendiri. Usaha ini akan efektif dilakukan melalui pendidikan, dan membangun kembali kesepakatan antar kelompok yang ada dalam komunitas Sasak itu sendiri secara sungguh-sungguh untuk merevitalisasi dan memformat kembali nilai-nilai luhur tersebut, menyesuaikannya dengan kehidupan masa kini dan dikemas dengan baik sebagai modal dan model untuk menghadapi tantangan masa depan.

Transformasi nilai melalui pendidikan dan kesepakatan yang dibangun itu, hendaknya ditujukan untuk mengaplikasikan nilai-nilai luhur tersebut "dalam kehidupan bermasyarakat secara *teguq* (kuat dan

utuh), *bender* atau *lornboq* (lurus dan jujur), *patut* (benar) *tuhu* (sungguh-sungguh) dan *trasna* (penuh rasa kasih atau kasih sayang).

Lebih jauh dalam usaha membangun kesepakatan dan memformat kembali nilai-nilai yang telah diwariskan oleh para leluhur itu, hendaknya memperhatikan dan memahami bahwa "Kearifan lokal masyarakat Sasak diikat dengan *krama* dan *awig-awig* (lisan banjar gubuk/desa). Jadi, hidup bermasyarakat akan tetap harmonis, apabila lembaga adat ditopang *awig-awig* adat secara arif dapat direvitalisasi, dihidupkan, dirancang kembali, disesuaikan kebutuhan dan tuntutan masa kini. Selanjutnya untuk menjalankan dan menegakkan nila-nilai kearifan lokal yang dianut masyarakat Sasak tersebut, maka perlu melakukan upaya revitalisasi beberapa pranata adat yang disebut *krama*. Untuk lebih solidnya pelaksanaan tugas dari *krama*, maka harus diperkokoh dengan pembentukan desa adat, yang dikelola dengan struktur organisasi yang dipimpin oleh *pemusungan* (kepala desa), *kliang* (kepala kampung/dusun), *lang-lang* desa/dusun (pamswakarsa), serta *juru arah* (pembantu khusus *pemusungan* atau *kliang*), dan semua aturan tersebut disepakati sebagai awiq-awiq adat.

Secara konseptual, *krama* merupakan institusi adat yang memayungi kearifan lokal yang terdiri dari dua macam, yaitu krama sebagai lembaga adat dan krama sebagai aturan pergaulan sosial.[57] *Krama* secara bahasa, selain berarti "masyarakat" juga dapat berarti adat istiadat, tingkat laku, aturan dan hukum. Bahkan dalam arti yang lebih luas, *krama* berarti pula suatu majelis, perkumpulan atau paguyuban.

Perpustakaan UIN Mataram

Berkaitan dengan *krama* adat tentang hidup dan mati, maka *krama* sebagai lembaga adat terdiri dari tiga bagian yaitu:

Pertama, *Krama Banjar*, yaitu suatu kelompok adat atau perkumpulan masyarakat adat yang anggotanya terdiri dari penduduk di suatu kampung atau dusun/dasan, atau yang berasal dari beberapa desa, yang keanggotaannya mempunyai tujuan yang sama. Anggota-angggota banjar dapat saja terdiri dari keturunan yang sama, satu kelompok atau satu agama. Perkumpulan adat yang keanggotannya homogen, atau karena adanya hubungan sosiologis dan emosional atas dasar pada

[57] M. Ismail, Sukardi, dan Su'ud Surachman, *Pengembangan Model Pembelajaran IPS Berbasis Kearifan Lokal Masyarakat Sasak : Kearah Sikap dan Berprilaku Berdemokrasi Siswa SMP/MTs*, (Singaraja : Undiksha, Jurnal Pendidikan dan Pengajaran, edisi 42, Nomor 2, Juli 2009), h. 136-144.

kepentingan bersama disebut juga krama banjar urip-pati, yaitu suatu banjar yang menyeleng-garkan urusan orang hidup dan orang yang mati. Tempat pertemuan para anggota banjar disebut *bale banjar*, yaitu rumah tempat pertemuan berwujud balairung atau *berugaq sekenem* atau *sekewalu* (balai-balai bertiang enam atau delapan). *Krama banjar*dikoordinir oleh *kliang* atau seorang *toaq lokaq* adat lainnya, ditambah seorang atau lebih petugas perlengkapan *banjar*. *Krama banjar urip-pati*, sesuai kepentingan masyarakat adat setempat dan berbentuk: (a) *Krama Banjar Subak*; (b) *Krama Banjar Merariq*; (c) *Krama Banjar Mate*; dan (d) *Krama Banjar Haji*.

Kedua, *Krama Gubuk*, yaitu suatu bentuk *krama* adat yang beranggotakan seluruh masyarakat dalam suatu kampung atau dusun, tanpa kecuali. Artinya bahwa keanggotaan *krama* ini tidak membedakan orang dan kepentingan khususnya, asalkan secara adat dan administratif merupakan penduduk sah di gubuk tersebut. Unsur pimpinan *krama* gubuk bisa berbeda-beda pada tiap kampung (dasan, dusun), tetapi umumnya terdiri dari *kliang* adat (kepala dusun), *juru arah* (pembantu kliang yang bertindak sebagai penghubung gubuk), *lang-lang* (kepala keamanan), *Kiai*, penghulu gubuk, mangku gubuk (pemangku adat) juga *penaoq* gubuk (para tetua kampung) yang lain. Juga termasuk penaoq agama (tokoh agama) seperti para Tuan Guru dan ustadz yang bertempat tinggal di dalam gubuk.

Ketiga, *Krama Desa*, yaitu majelis adat tingkat Desa, terdiri dari *pemusungan* (kepala desa adat), *juru arah* (pembantu kepala desa), *lang-lang* desa (kepala keamanan desa), jaksa (hakim desa), *luput* (koordinator kesejahteraan desa), *kiai*-penghulu.

Selanjutnya berkaitan dengan *krama* sebagai aturan pergaulan sosial terdiri dari tiga bagian, yaitu:

1. *Titi Krama*, merupakan adat yang diatur awig-awig sebagai hasil kesepakatan adat dari seluruh masyarakat adat. Jika dilanggar, dikenakan sanksi sosial atau sanksi moral seperti adat *bejiran* (bertetangga), adat betemoe.
2. *Bahasa Krama*, merupakan budi pekerti, sopan santun atau tata tertib adat yang diatur dalam awig-awig adat yang harus dilakukan dengan bahasa lisan dan bahasa tubuh yang santun dan tertib, dilakukan dengan penuh tertib-tapsila. Dalam bahasa krama terdapat beberapa kaidah dan tata bahasa yang termuat

dalam kearifan lokal masyarakat Sasak, antara lain: tata bahasa, *inggit bahasa, rangin bahasa, paribahasa*.

3. *Aji Krama*, merupakan harga adat komunitas atau juga harga status sosial seseorang atau nilai martabat kekerabatannya seseorang yang terkait dengan hak adat dalam komunitas, baik dalam lingkungan keluarga maupun dalam lingkungan masyarakat adat secara umum. Dengan demikian *Aji Krama* ini mencerminkan pengakuan terhadap status sosial sesorang dalam masyarakat.[58]

Sebagai sebuah kearifan lokal, semua bentuk tatanan sosial tersebut di atas, telah menciptakan suasana kehidupan yang harmonis. Model-model kearifan lokal ini dan beberapa model lainnya seperti hubungan gotong royong dengan pola *beriuk tinjal* (kebersamaan gerak pikiran), perlu direvitalisasi untuk mendorong laju pembangunan yang berbasis harmoni masyarakat.

Pada konteks pergaulan yang lebih spesifik, masyarakat Sasak mengenal istilah semeton sebagai ungkapan kekerabatan dalam lingkungan pergaulan secara umum. Meskipun pada dasarnya, konotasi semeton memiliki arti khusus dalam lingkungan keluarga, yaitu saudara dalam pertalian genealogis.

Namun demikian, dalam pergaulan umum, istilah semeton telah berkembang menjadi simbol keakraban dalam konteks yang lebih luas, --tidak hanya bagi yang memiliki hubungan genealogis-- yang mengarah pada terciptanya persaudaraan antar sesama. Manifestasi dari keakraban dalam konsep semeton tercermin lewat ungkapan *besopoq jejengku, besopoq amburase* (bertemu lutut, bersatu bau dan rasa).

Sikap yang lahir dari ikatan semeton dalam makna khusus maupun umum antara lain:

1. *Mérang*, yaitu rasa solidaritas tinggi untuk mempertahankan hal-hal yang hakiki, dimana untuk mempertahankannya akan ditempuh segala pengorbanan.

[58]*Ajikrama* terdiri dari kata *aji* yang berarti harga atau nilai dan *krama* yang berarti "suci dan terkadang berarti daerah atau kesatuan penduduk dalam suatu wilayah dalam suatu daerah adat". Dengan demikian, *ajikrama* lambang adat, artinya "nilai suci dari suatu strata sosial adat Sasak berdasarkan wilayah adatnya". Lihat, Muhammad Harfin Zuhdi, *Praktik Merariq: Wajah Sosial Masyarakat Sasak,* (Mataram: Leppim, 2012), h. 52.

2. *Lome*, merupakan perasaan sangat peka terhadap penderitaan orang lain. Dalam hal ini, orang yang lome sanggup mengorbankan apa saja agar orang yang terkena masalah dapat terlepas dari beban tersebut.
3. *Ngayah*, sebagai salah satu wujud kontribusi masyarakat kebanyakan dalam melakukan gotong-royong memperbaiki berbagai sarana peribadatan, sekolah, madrasah, jalan dan saluran irigasi.
4. *Belangar*, mendatangi seseorang yang ditimpa musibah kematian, sebagai wujud belasungkawa atas musibah yang dihadapi oleh penderita, tanpa mengenal siapa saja yang ditimpa musibah.
5. *Bejango* (menjenguk). Ada dua versi yang dikenal dalam *bejango* yaitu; pertama, *bejango* ketika teman atau kerabat ditimpa musibah sebagai wujud empati terhadap musibah orang lain. Kedua, *bejango* ketika mengantar kedua mempelai yang telah melakukan upacara sorong serah dalam tradisi perkawinan (*merariq*).

2. Pulau Sumbawa

Daerah yang berada di pulau Sumbawa meliputi Kabupaten Sumbawa dan Kabupaten Sumbawa Barat dihuni oleh mayoritas Suku *Samawa* (*tau Samawa*=orang Sumbawa), serta Kabupaten Bima, Dompu, dan Kota Bima dihuni oleh mayoritas Suku-bangsa *Mbojo* (*dou Mbojo* = orang Bima).

Sumbawa yang dimaksud dalam buku ini mencakup Kabupaten Sumbawa dan Kabupaten Sumbawa Barat.`Menurut Syarifuddin bahwa kedua Kabupaten itu semula merupakan satu kabupaten yang dinamakan Kabupaten Sumbawa. Namun pada tahun 2004 terjadi pemekaran wilayah menjadi dua kabupaten, yaitu (1) Kabupaten Sumbawa yang berada di bagian tengah pulau Sumbawa dan (2) Kabupaten Sumbawa Barat yang terletak di bagian Barat pulau tersebut.[59]

[59]Syarifuddin., *Mantra Nelayan Bajo: Cermin Pikiran Kolektif Orang Bajo di Sumbawa,* (Disertasi), Program Pascasarjana Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta, 2008, h. 86.

a. Asal-Usul Orang Sumbawa (*Tau* Samawa)

Kata Sumbawa digunakan untuk menyebutkan sebuah pulau yang terdapat pada gugusan kepulauan Indonesia bagian Timur, juga digunakan sebagai nama kabupaten yang terdapat di pulau tersebut yaitu Kabupaten Sumbawa dan Kabupaten Sumbawa Barat. Kata Sumbawa dalam bahasa Sumbawa disebut dengan nama *Samawa*. Kata Samawa pun, selain digunakan sebagai nama asli Sumbawa, juga dipakai untuk menyebut suku bangsa Sumbawa yaitu *Tau Samawa*.[60]

Menurut Mahsun bahwa penduduk Sumbawa pada masa lalu berasal dari berbagai tempat dan datangnya secara berkelompok-kelompok, kemudian masing-masing membuat tempat kediamannya. Hal ini didukung oleh dugaan bahwa pada zaman *glasial* Sumbawa bersambung langsung melalui Lombok dan Bali dengan dataran Sunda (Jawa, Kalimantan, dan Sumatra), serta dataran Asia. Melalui *jembatan daratan* itulah manusia purba dapat bermigrasi. Terdesak oleh suasana dan keadaan, baik karena perpindahan penduduk yang baru, maupun karena tarikan alam untuk mereka jadikan tempat bercocok tanam dan pemeliharaan ternak. Penduduk yang telah memiliki tempat kediaman itu akhirnya menjadi tanah *ulayat* yang dalam bahasa Sumbawa-nya disebut *lar lamat*, dengan batas serta penguasaanya yang disebut *nyaka* (membentuk daerah kekuasaan sendiri) dan diberi hak atas tanah disebut *penyaka* (penggarap dari kalangan rakyat biasa). Dasar kepemilikan hak atas suatu wilayah dilukiskan dalam ungkapan tradisi lisan Sumbawa *tumpan aeng-aeng, me tu tumpan nan tau baeng* (menemukan, siapa yang lebih dulu menemukan dia yang memilikinya).[61]

Penduduk yang lebih tua dan lebih dulu datang ke Sumbawa adalah tinggal di pegunungan Ropang, Lunyuk dan sebelah selatan pegunungan Batu Lanteh. Mereka telah terdesak penduduk baru yang masuk melalui pantai utara. Mereka tinggal di pegunungan tersebut selain adanya perbedaan tipe, juga bahasanya berlainan dengan penduduk yang tinggal di sekitar pantai. Di tempat lain seperti di kampung Mantar, daerah pegunungan dekat desa Seteluk dan kampung Sesat dekat kecamatan Rhee, mereka mirip dengan logat/bahasa Jawa. Sedangkan di pegunungan Jereweh mereka mempunyai bahasa yang

[60]Mahsun, *Dialek Geografis Bahasa Sumbawa,* (Disertasi) Universitas Gadjah Mada, 1994, h. 54.

[61]*Ibid*., h. 57.

berlainan dengan tetangga dekatnya yaitu Jereweh dan Taliwang yang mempunyai bahasa sendiri. Namun tentang asal-usul Sumbawa tersebut sampai sekarang belum ada penelitian yang menjelaskan secara valid.

Penduduk Sumbawa yang berada di daerah pegunungan seperti Orong Telu Ropang, Lunyuk, dan sebelah selatan Batu Lanteh, memiliki persamaan dengan orang-orang Bugis, Makasar, Banjar, Melayu, dan sebagian kecil dengan Jawa dan di sebelah barat orang Sasak. Hal ini dapat dipelajari dari logat bahasa yang digunakan, bentuk tubuh dan warna kulit yang lebih mirip dengan tetangganya di sebelah barat, sedangkan pada adat-istiadat, bangunan rumah dan aksara lebih menyerupai Makasar. Pada bagian lain, ada pendapat dari kisah perjalanan Zollinger pada bulan Mei-Desember (1847) bahwa penduduk Bima dan Sumbawa, Selebes, Slayar, dan Flores secara keseluruhan berasal dari rumpun bangsa Melayu.[62]

Berdasarkan sejarah ringkas masyarakat Sumbawa pada masa lalu, dan kehidupan sosial lainnya dapat dikatakan bahwa apapun latar belakang asal usul penduduk Sumbawa saat ini, secara realitas bahwa sukubangsa *Samawa* telah tumbuh dan berkembang dari percampuran aneka ragam sukubangsa yang telah berasimilasi dan bersatu dalam satu *community* (kesatuan masyarakat) yang bernama sukubangsa *Samawa* yang merasa memiliki kesamaan sejarah, adat istiadat, dan kebudayaan yang terus dikembangkan dan dipelihara oleh warganya, sehingga tetap menyatu dalam sistem adat istiadat dan kebudayaan Sumbawa yang kemudian disebut *adat rapang Tana Samawa* (tata cara dan adat istiadat orang Sumbawa).

Perpustakaan UIN Mataram

b. Sumbawa: Sejarah Sosial Politik

Secara geografis kabupaten Sumbawa terletak pada posisi yang cukup strategis, yaitu berada pada segi tiga emas kawasan pariwisata antara pulau Bali, Lombok dan pulau Komodo. Kabupaten Sumbawa juga memiliki kekayaan sumberdaya alam yang cukup potensial, yaitu berupa lahan pertanian dan peternakan dan telah ditetapkan sebagai lumbung padi dan daerah pengembangan ternak di NTB. Di samping itu, juga memiliki kekayaan hutan, flora dan fauna, mineral, pertambangan emas dan tembaga, industri dan sumber daya kelautan dengan panjang pantai mencapai 900 km. Luas wilayah darat mencapai

[62]*Ibid.*, h. 58.

8.493 km2 dan wilayah laut 4912,46 km2. Jumlah penduduk seluruhnya 452.746 jiwa, (laki-laki 228.717 jiwa dan perempuan 224.029 jiwa). Sedangkan jumlah penduduk asli (etnis Samawa) mencapai 68,66% selebihnya adalah berasal dari etnis Bali, Sasak (Lombok), Jawa, Sunda, Madura, Mbojo (Bima/ Dompu), Bugis, Makasar, Minang, Sumba/ Timor, dan Arab.[63]

Penduduk asli Sumbawa atau yang kemudian dikenal dengan nama *Tau Samawa*. Pada awalnya mereka merupakan para pendatang yang menemukan daerah baru. Pada saat itu tempat mereka mendarat dijadikan sebagai tempat bermukim. Kemudian pemukiman mereka berkembang sampai masuk ke pedalaman. Masuknya mereka ke pedalaman disebabkan kebutuhan akan lahan pertanian yang subur. Mereka semua berasal dari berbagai daerah dan memiliki tingkat keahlian dan ilmu pengetahuan yang tinggi dalam bercocok tanam dan perbintangan. Diantara mereka ada yang berasal dari Semenanjung Melayu, Aceh, Minang, Banten, Banjar, Jawa, kemudian Sulawesi melalui pantai selatan, barat, maupun utara.

Latar belakang sosial budaya memiliki arti penting dalam pembentukan kebudayaan bagi kelompok masyarakat. Pulau Sumbawa adalah pulau terbesar di Provinsi Nusa Tenggara Barat yang telah dibentuk berdasarkan Undang-Undang nomor 1958. Letak geografisnya adalah antara 116’ ; 42’ sampai 119 ; 05’ bujur Timur dan 80 ; 00 sampai 90 ; 71 Lintang Selatan, dibatasi di sebelah Utara oleh Laut Flores, di sebelah Selatan samudra Hindia/Indonesia, disebelah Barat oleh Selat Alas dan sebelah timur oleh selat Sape.

Perpustakaan UIN Mataram

Sebelum digabungkan dengan Pulau Lombok menjadi satu provinsi Nusa Tenggara Barat, pulau Sumbawa merupakan salah satu bagian dari Provinsi Nusa Tenggara yang sebelum tahun 1950 bernama Provinsi Sunda Kecil, besama dengan pulau Bali, Lombok, Sumba, Flores dan Timor Kepulauannya.

Pulau–pulau yang tergabung dalam provinsi Nusa Tenggara tersebut kemudian dibentuk dengan Undang-undang yaitu lembaran Negara Hindia Belanda (Stb. 143 tahun 1946) menjadi “Daerah” yaitu daerah Bali, Daerah Lombok, Daerah Sumbawa, Daerah Sumba, Daerah Flores, dan Daerah Timor dan Kepulauannya. “Daerah”

[63] Syaifuddin Iskandar Ardiansyah, *Konflik Etnis Samawa dengan Etnis Bali: Tinjauan Sosial Politik dan Upaya Resolusi Konflik*, (Sumbawa: Universitas Samawa, 2010), h. 286.

tersebut memperoleh penyerahan kekuasaan/urusan– urusan dari Swapraja–Swapraja yang ada di dalam daerah Masing–masing. Sedangkan Pemerintahan Daerah terdiri dari kepala Daerah dan Dewan Raja–raja. Hal ini dilaksanakan sebelum berlakunya Undang-Undang Negara Indonesia Timur Nomor 44 tahun 1950. Perjanjian penyerahan kekuasaan/ urusan – urusan dari Swapraja – Swapraja kepada Daerah yang ditandatangani oleh Dewan Raja-Raja tersebut yang kemudian dikenal dengan nama daerah Statuta, merupakan dasar hukum dari pada Otonomi Daerah yang lazim dicantumkan dalam Undang-Undang Pembentukan Daerah.[64]

Daerah Statuta Pulau Sumbawa dibentuk dengan Undang-Undang Federasi Pulau Sumbawa yang ditetapkan oleh Raja-Raja di Pulau Sumbawa pada tanggal 23 Agustus 1948. Kemudian dengan berlakunya UU NIT Nomor 44 Tahun 1950 (Stb. Nomor 44 tahun 1950) maka daerah tersebut diatas menjadi daerah menurut UU NIT Nomor 44 tahun 1950 yang selanjutnya sejauh mungkin disesuaikan dengan UU Nomor 22 tahun 1948 (yang berlaku untuk bekas wilayah RI Yogyakarta serta Daerah –daerah lain yang tidak termasuk wilayah Indonesia Timur, akan tetapi mengenai otonominya 'daerah' tetap lebih luas daripada Kabupaten di Jawa. Menurut catatan resmi dari Kantor Gubernur Nusa Tenggara di Singaraja, keinginan rakyat mengenai pembagian daerah Nusa Tenggara menjadi Daerah Swatantra Tingkat I adalah sama dalam tuntutan maksimalnya, yaitu: semua keinginan agar masing- masing daerah pulau dijadikan Daerah Swatantra Tingkat I.

Alasan mereka pada dasarnya sama dan sederhana, yaitu agar daerahnya pesat maju dalam pembangunan, karena menurut pengalaman pada waktu itu daerah yang dekat dengan pusat / ibukota pemerintahan lebih pesat dalam hal pembangunan dari pada daerah yang jauh dari pusat / ibukota pemerintahannya. Tetapi akhirnya DPR RI memutuskan Nusa Tenggara menjadikannya 3 Daerah Swantantra Tingkat I, yaitu Bali berdiri sendiri, Nusa Tenggara Barat terdiri dari pulau Lombok dan Pulau Sumbawa, dan NTT terdiri dari pulau Sumba, Pulau Flores, dan Pulau Timor dan Kepulauannya, sebagaimana termuat dalam UU nomor 64 tahun 1958.

[64] Lebih lanjut baca laporan hasil penelitian FKPT NTB tahun 2015, tentang "Pemetaan Potensi Paham dan Gerakan Radikalisme-Terorisme di Provinsi Nusa Tenggara Barat.

Ditinjau dari segi sejarah, di pulau Sumbawa sejak 500 tahun yang lalu telah berjalan pemerintahan kerajaan yang berkesinambungan dari abad 14 sampai dengan abad 20 yaitu kerajaan Bima, Dompu, dan Sumbawa. Masing-masing kerajaan mempunyai kesatuan pemerintahan Adat dan perangkatnya dan wilayah kekuasaannya meliputi batas wilayah Kabupaten sekarang ini.

Dari tradisi tulis menulis tersimpan sampai sekarang di Bima dokumen naskah-naskah lama yang tercatat kegiatan pemerintahan yang tertib dan demokratis, sejarah kebudayaan mulai jauh sebelum kedatangan agama Islam sampai dijalankan pemerintahan menurut Agama Islam dan adat setempat. Termasuk pula hubungan interaksi antar daerah dengan daerah-daerah lain, seperti Makasar, Kalimantan, Jawa, dan Sumatera.

Keadaan ini yang ditemukan oleh VOC (Belanda) waktu pertama kali datang ke bagian Timur Indonesia tahun 1667 yang disambut dengan perlawanan dan pertempuran yang pada suatu saat mengakibatkan dibuatnya perjanjian politik dengan para Raja-raja di Pulau Sumbawa (yang setelah beragama Islam disebut Sultan) dengan pengakuan kedaulatan Raja atas wilayahnya sendiri, berhak menjalankan pemerintahan dan hukumnya sendiri. Perjanjian (kontrak) ini tetap berlaku dengan pembaharuan dan perubahan sampai dengan terakhir diperbaharui pada tanggal 13 Desember tahun 1938 *(Contract met Bima En Sumbawa)*.

Kerajaan-kerajaan lain yang pernah ada di pulau Sumbawa adalah kerajaan Pekat dan Tambora yang hilang dan terhapus setelah meletusnya Gunung Tambora pada tahun 1814 dan Kerajaan Sanggar digabungkan ke Kerajaan Bima pada tahun 1929, sebagai ganti daerah Manggarai di Flores yang dimasukkan ke wilayah Pulau Flores.

Pada saat-saat menghadapi VOC ketiga kerajaan di Pulau Sumbawa tetap bersatu dan bersama-sama menghadapi tantangan dan cobaan yang dilontarkan oleh pihak luar dan secara berkala mengadakan hubungan kunjungan-kunjungan, musyawarah dan bahkan sejak beberapa abad menjalin hubungan keluarga kawin mawinantar keluarga raja maupun warga masyarakat. Ketiga daerah Swapraja di Pulau Sumbawa adalah daerah yang disebut daerah *zelfbestuur* (daerah berpemerintahan sendiri) yang tidak langsung diperintah oleh Pemerintah Hindia Belanda di dalam istilah pemerintahan digolongkan yang dinamakan dengan indirect Bestuurs-Gebied yang tetap

diperlakukan sampai dihapusnya status daerah Swapraja dengan UU Nomor 1 tahun 1957.

Selanjutnya pemerintah di Tana Samawa menjadi Swapraja Sumbawa yang bernaung di bawah Provinsi Sunda Kecil, sejak saat itu pemerintahan terus mengalami perubahan mencari bentuk yang sesuai dengan perkembangan yang ada sampai dilikuidasinya daerah pulau Sumbawa pada tangal 22 Januari 1959. Kelahiran Kabupaten Sumbawa juga tidak terlepas dari pembentukan Provinsi Nusa Tenggara Barat sebagaimana diamanatkan dalam Undang-undang Nomor 64 Tahun 1958 dan Undang-Undang Nomor 69 Tahun 1958.

c. Masuknya Islam di Pulau Sumbawa

Menjelang awal abad ke-16 Islam masuk ke Sumbawa dari Jawa yang dilakukan oleh para *muballigh* Islam dengan tujuan awalnya berniaga. Pada saat itu Sunan Giri menjadi sumber ilmu keagamaan dan termasyhur di seluruh tanah Jawa, sehingga banyak yang pergi berguru kepadanya dan mengirimkan utusan *(mission sacree)* ke luar Jawa termasuk dari Nusa Tenggara. Untuk memperkuat pendapat diatas, Dalam Buk *Tana Samawa* juga menyebutkan bahwa ada orang Sumbawa datang ke Demak pada saat Masjid Agung sedang dibangun tahun saka 1451 atau bertepatan dengan tahun masehi 1479. Karena tertarik dengan prikehidupan masyarakat Demak, lalu ia memeluk agama Islam. Setelah kembali ke Sumbawa, ia datang bersama dengan penyebar Islam lainnya. Penyebar inilah yang mula-mula mengajarkan rakyat bercocok tanam dan membuat bendungan di sungai *Reban Aji* sekarang ini dan di tempat itu pula rakyat diajarkan membuat sawah dan sebagainya.

Penyebaran Islam dengan jalur informal seperti tersebut diatas belum meluas masuk ke istana raja sehingga tidak bisa meluas dengan pesatnya kepada seluruh penduduk Sumbawa. Maka pada tahun 1604-1610 seorang Raja yang berasal dari Sulawesi bernama Peta Manggalatung bersama pengikutnya menjelajah ke Sumbawa. Mereka datang dengan perahu besar lengkap dengan alat senjatanya. Mereka singgah di tiap-tiap pulau yang dilalui sampailah mereka di pulau Sumbawa dan bertemu dengan raja Sumbawa untuk menyampaikan maksud kedatangannya membawa misi untuk mengakrabkan persahabatan satu kepercayaan, yaitu Islam.

Raja Sumbawa menanyakan tentang seluk-beluk agama Islam, setelah mendapatkan penjelasan dari Peta Manggalatung, kemudian raja Sumbawa bermusyawarah dengan *Lante-Menteri, Serian-Punggawa* tetapi orang-orang pembesar istana banyak yang tidak menyetujuinya yaitu (1) *Nyaka Karekeh*, yaitu orang yang masih banyak ular piaraannya, (2) *Nyaka Varosho,* yaitu orang yang masih banyak babi piaraannya, (3) *Nyaka Utan*, yaitu orang masih banyak biawak piaraannya. Kesenangan mereka memakan binatang piaraaannya yang bertentangan dengan *syariat Islam* itulah yang memberatkan mereka untuk memeluk agama Islam.

Tetapi secara bijaksana Peta Manggalantung menganjurkan untuk menggantikan makanan kesenangan masing-masing dengan belut untuk mengganti ular, rusa mengganti babi dan bandeng menggantikan biawak. Untuk mengatasi segala hal-hal yang merintangi misinya, Peta Manggalatung mengeluarkan maklumat atas nama raja Goa yang memuat anjuran agar semua makanan dan adat istiadat yang bertentangan dengan syariat agama Islam ditinggalkan.

Pada masa Sultan Alauddin dari kerajaan Goa-Makassar tahun 1618 baru mulai melakukan penaklukkan di Sumbawa. Dalam penaklukkan ini dipimpin oleh Karaeng Maroangeng[65] terhadap kerajaan Hindu di Sumbawa Barat, yaitu kerajaan Utan. Pada tahun 1620 daerah ini berhasil diislamisasikan.[66] hal itu dilakukan karena:

> "Kepentingan kerajaan Goa yang menyebutkan Sumbawa sebagai penghasil beras dan bahan lainnya seperti daging dan ikan. Selain dikenal dengan penghasilan beras, Sumbawa juga dikenal sebagai pengekspor kuda. Pedagang-pedagang yang datang waktu itu bukan saja dari dalam negeri, bahkan dari luar negeri. Kuda ekspor oleh Sumbawa, pedagang-pedagang datang membawa kain, kapak, pisau, pedang, tembikar cina, timah putih, timah hitam, air raksa dan manik-manik berwarna.[67]

Sejak penaklukan Goa atas Sumbawa, segala adat lama yang dijalankan semenjak Dewa Awan Kuning yang memberatkan rakyat harus segera ditiadakan karena rakyat tidak kuat lagi menanggungnya, kemudian raja Hutan (utan) yang bernama Mas Gowa diturunkan dari

---

[65]Razak Patunru, *Sejarah Gowa*, (Makassar: Yayasan Kebudayaan Sulawesi Selatan, 1967), h. 24;

[66]Noorduyn, *Bima En Sumbawa*, Terj, (Yogyakarta: Riset Informasi dan Arsip Kenegaraan, 2007), h. 2.

[67]Uka Tjandrasamita, *Sejarah Nasional Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1977,), h. 55.

tahta kerajaan oleh para menteri dan pangerannya, maka mulai saat itulah oleh Neneranga Kumesa dihilangkan adat yang berat itu dengan dekrit *Tana Samawa* yang melarang memberlakukan lagi adat-adat yang bernama *fitnah dan tidarus*, bunga (pajak) perak dan emas yang berlipat ganda, yang semua berlawanan dengan hukum Islam

Ada hal yang unik dalam masuknya Islam ke Sumbawa, jika pada umumnya raja memeluk agama Islam terlebih dahulu, kemudian diikuti oleh rakyatnya. Hal ini tidak berlaku bagi masyarakat Sumbawa, terbukti dengan adanya penemuan arkeologis yang menyatakan bahwa masyarakat Sumbawa lebih dulu memeluk Islam dari rajanya. Ketika Islam masuk ke Sumbawa, wilayah ini masih di bawah pengaruh Majapahit. Namun kondisi ini tidak mengurangi penerimaan mereka terhadap para pedagang Muslim yang sekaligus menyiarkan agama Islam. Pada saat itu kerajaan Demak yang merupakan kerajaan Islam sedang berkuasa di wilayah Jawa. Sehingga ketika Sultan Trenggono wafat, menyebabkan hubungan yang sulit antara kerajaan yang ada di Sumbawa. Meskipun Islam diterima oleh masyarakat, namun para petinggi kerajaan belum bisa menerimanya. Sehingga penyebaran Islam ini dilanjutkan oleh pedagang dan mubaligh yang berasal dari Ternate yang telah belajar agama di Gersik, Tuban, dan Demak.

Pada awal tahun 1960-an beberapa kerajaan yang berada di Wilayah Timur memeluk Islam, dan ini mempermudah proses islamisasi di Sumbawa. Bergabungnya beberapa kerajaan kecil setelah mereka masuk Islam menjadi awal berdirinya kerajaan Sumbawa. Kemudian kerajaan Sumbawa ini bergabung dengan kerajaan Gowa, bahkan setelah menaklukan kerajaan Selaparang kedua kerajaan tersebut bergabung, sehingga akhirnya Kerajaan Gowa bergabung dengan Kerajaan Tallo dibawah Raja Gowa Karaeng Tumapa risi Kallonna tahun 1551.

d. Kearifan Lokal Masyarakat Sumbawa (*Tau Samawa*)

Tau Samawa merupakan sebutan bagi orang yang lahir, besar, dan tumbuh di Sumbawa meskipun tidak berdarah asli Samawa. Selama ia merasa dirinya bagian dari wilayah Sumbawa, maka ia termasuk Tau Samawa. Tau Samawa telah berhubungan dengan berbagai etnik yang berada di Nusantara sejak lama. Hal ini menyebabkan terjadinya asimilasi dengan berbagai etnik tersebut yang kemudian berkembang menjadi Tau Samawa. Meskipun kebudayaan Samawa sendiri lebih besar dipengaruhi oleh Budaya Bugis dan Makasar jika dilihat dari

beberapa bentuk upacara pada tataran ningrat. Namun dalam kesenian dan arsitektur tradisionalnya sangat kental dengan pengaruh Melayu. Pengaruh kebudyaan Jawa yang dibawa oleh Kerajaan Majapahit juga melebur dengan kebudayaan Samawa.

Tau Samawa mempunyai pedoman dan pegangan dapat dilihat dari berbagai akitivitas tradisi masyarakat telah melekat dalam diri masyarakat Samawa sendiri. Ada sepuluh konsep kearifan lokal yang didasari oleh rasa-saleng dalam masyarakat Samawa, antara lain: (1) *Saleng-sakiki* yaitu selalu berbagi rasa satu sama lain, bahwa dalam keprihatinan pun tidak harus meratapi diri sendiri, tetapi bersama-sama saling mengatasi dan memecahkan setiap persoalan yang dihadapi; (2) *Saleng-pedi* (saling mengasihi), adalah sikap berempati terhadap penderitaan orang lain. Rasa ini tumbuh dari kemampuan saleng-sakiki dengan sesama orang terdekat kemudian akan meluas kepada siapa saja orang-orang yang mengalami penderitaan; (3) *Saleng-satingi* (saling menghormati) antar sesama manusia , terutama kepada tamu yang datang; (4) *Saleng-satotang* (saling mengingatkan) satu sama lain. Hal ini sesuai dengan ajaran agama Islam yang dianut mayoritas Tau Samawa; (5) *Saleng-sadu* (saling-percaya), tumbuh dari dalam lubuk jiwa yang didasari oleh rasa malu apabila berlaku curang; (6) *Saleng-sayang* (saling sayang), muncul dari kebiasaan sehari-hari dari rasa saling percaya mempercayai; (7) Saling-tulung (saling bantu), sebagai manifestasi dari kebiasaan gotong royong di masyarakat; (8) *Saleng-beme* (saling bimbing), saling membina diri antara satu dengan yang lainnya; (9) *Saleng-jango* (saling jenguk), tidak hanya menjenguk ketika sakit, namun ditekankan pada mengembangkan silaturahmi dengan sesame; dan (10) *Saleng-saturet* (saling seia sekata), suasana demokrasi dalam dimensi keluarga dan persaudaraan.[68]

Selanjutnya, kabupaten yang berada di pulau Sumbawa adalah Kabupaten Dompu, Kabupaten Bima dan Kota Bima. Berikut ini akan dijelaskan secara singkat ketiga kabupaten tersebut.

Kabupaten Dompu.

Kabupaten Dompu merupakan salah satu Kabupaten di Propinsi Nusa Tenggara Barat yang terletak dibagian tengah Pulau Sumbawa.

[68] Aris Zulkarnaen, *Tradisi dan Adat Istiadat Samawa*, (Yogyakarta: Ombak, 2011), h. 36-38.

Dompu terkenal sebagai penghasil susu kuda liar dan madu. Budaya masyarakat Dompu sangat dekat dengan budaya masyarakat Bima, meskipun terdapat sedikit perbedaan dari logat dan bahasanya.

Secara geografis Kabupaten Dompu terletak pada 08 derajat 10.00 samapai 08 derajat, 40 00 sampai dengan 118 derajat, 30 Bujur timur. Kabupaten Dompu yang beribukota di Dompu terdiri dari 8 Kecamatan yakni Kecamatan Dompu, Woja, Hu'u, Kempo, Kilo, Pekat, pajo dan Kecamatan manggelewa dengan jumlah Desa/kelurahan 57 buah, 9 Kelurahan, 44 Desa difinitif, 4 Desa Persiapan.

Kerajaan Dompu yang kini menjadi Kabupaten Dompu merupakan sebuah kerajaan kuno di Indonesia. Kerajaan ini terletak di antara Kabupaten Bima dan Kabupaten Sumbawa saat ini. Mayoritas penduduk kini beragama Islam, dengan tradisi dan budaya yang juga mayoritas Islam. Bangsawan Dompu atau keturuan raja-raja hingga kini masih ada. mereka dipanggil "Ruma" atau "Dae". Istana Dompu, sebagai lambang kebesaran telah lama lenyap. Konon bangunan istana itu sudah diubah menjadi Masjid Raya Dompu saat ini. Namun rumah kediaman raja masih ada hingga sekarang dan terletak di Kelurahan Bada.

Dompo, nama untuk menunjuk Dompu masa lalu, merupakan kerajaan kuno yang namanya sudah dikenal sejak Kerajaan Tulang Bawang di Sumatera Selatan atau zaman Kerajaan Sriwijaya pada abad VII s/d abad IX Masehi dengan semangat Budha yang kental.Dalam perkembangannya, ketika Sriwijaya runtuh dan Kerajaan Majapahit menguasai seluruh wilayah Nusantara, pengaruh Hindu menancapkan kakinya pada semua kerajaan dibelahan Nusantara termasuk Dompu. Pengaruh Hindu ini berlangsung cukup lama, yaitu sampai masuknya Islam pada abad XV-XVI.Seperti disebutkan dalam Kitab Negara Kertagama bahwa dalam masa pemerintahan Hayam Wuruk (1350-1389), seluruh negeri di Pulau Sumbawa, Taliwang, Dompu, Sapi, Sanghiang Api, Bima, Seran, dan Utan Kadali menjadi daerah Kerajaan Majapahit.

Dalam cerita mengenai Kerajaan Dompu pada zaman pemerintahan Mawa'a Taho, yaitu tahun 1357, ekspedisi Majapahit yang dipimpin oleh Laksamana Nala dan dibantu oleh laskar dari Bali berhasil menaklukan Dompu dan daerah sekitarnya. Sejak saat itulah Dompu bernaung di bawah kekuasaan Majapahit. Tercatatnya Kerajaan Dompu sebagai salah satu target penguasaan Majapahit karena

Perpustakaan UIN Mataram

dipandang Kerajaan Dompu strategis pada saat itu. Kerajaan Dompu sudah dikenal petinggi Majapahit sejak pemerintahan Tribuwana (1328-1350).

Sebelum terbentuknya kerajaan, di daerah ini pernah berkuasa beberapa kepala suku yang disebut sebagai ‘‘Ncuhi’’ atau raja kecil. Para Ncuhi tarsebut terdiri dari 4 orang, yaitu:

1. *Ncuhi Hu'u,*yang mempunyai wilayah kekuasaan di Hu'u dan sekitarnya (sekarang Kecamatan Hu'u).
2. *Ncuhi Saneo*,yang mempunyai wilayah kekuasaan di Saneo dan sekitanya (sekarang Kecamatan Woja Dompu).
3. *Ncuhi Nowa*, yang mempunyai wilayah kekuasaan di Nowa dan sekitarnya (sekarang masuk Kecamatan Woja).
4. *Ncuhi Tonda*,yang mempunyai wilayah kekuasaan di Tonda dan sekitarnya (sekarang masuk dalam wilayah Desa Riwo Kecamatan Woja Dompu).

Selain empat Orang Ncuhi yang terkenal di Dompu, terdapat pula Ncuhi lainya seperti Ncuhi Tolo Fo'o, Ncuhi Katua, Ncuhi Dorongao, Ncuhi Parapimpi dan Ncuhi Dungga. Para Ncuhi menguasai satu wilayah dengan penduduknya di beberapa bekas pemukiman lama atau perkampungan yang dikuasai oleh para Ncuhi dan sampai saat ini nama perkampungan itu masih melekat bahkan diabadikan menjadi salah satu nama desa atau kecamatan di Kabupaten Dompu.

Dompu memiliki motto: *Nggahi Rawi Pahu* (Satunya Kata Dengan Perbuatan). Realitas berdirinya Kabupaten Dompu, dimulainya dengan adalah penetapan hari jadi Dompu. Dengan telah di tetapkan hari jadi Dompu tanggal 11 april 1815 atau bertepatan dengan 1 Jumadil Awal 1230 H, melalui peraturan daerah Kabupaten Dompu nomor 18 tanggal 19 bulan Juni 2004. Dengan telah di tetapkannya hari jadi Dompu ini di harapkan agar supaya dapat lebih memacu dan memotivasi bagi seluruh masyarakat Dompu dalam membangun daerahnya yang bermotto ”*nggahi rawi pahu*” (satunya kata dengan perbuatan).

Kabupaten Bima

Kabupaten Bima berdiri pada tanggal 5 Juli 1640 M, ketika Sultan Abdul Kahir dinobatkan sebagai Sultan Bima I yang menjalankan pemerintahan berdasarkan syariat Islam. Peristiwa ini kemudian ditetapkan sebagai hari jadi Bima yang diperingati setiap tahun. Bukti-bukti sejarah kepurbakalaan yang ditemukan di Kabupaten Bima seperti

Wadu Pa'a, Wadu Nocu, Wadu Tunti (batu bertulis) di dusun Padende Kecamatan Donggo menunjukkan bahwa daerah ini sudah lama dihuni manusia. Dalam sejarah kebudayaan penduduk Indonesia terbagi atas bangsa Melayu Purba dan bangsa Melayu baru. Demikian pula halnya dengan penduduk yang mendiami Daerah Kabupaten Bima, mereka yang menyebut dirinya Dou Mbojo, Dou Donggo yang mendiami kawasan pesisir pantai. Disamping penduduk asli, juga terdapat penduduk pendatang yang berasal dari Sulawesi Selatan, Jawa, Madura, Kalimantan, Nusa Tenggara Timur dan Maluku.

Kerajaan Bima dahulu terpecah –pecah dalam kelompok-kelompok kecil yang masing-masing dipimpin oleh Ncuhi. Ada lima Ncuhi yang menguasai lima wilayah yaitu :

1. Ncuhi Dara, memegang kekuasaan wilayah Bima Tengah;
2. Ncuhi Parewa, memegang kekuasaan wilayah Bima Selatan;
3. Ncuhi Padolo, memegang kekuasaan wilayah Bima Barat;
4. Ncuhi Banggapupa, memegang kekuasaan wilayah Bima Utara;
5. Ncuhi Dorowani, memegang kekuasaan wilayah Bima Timur.

Kelima Ncuhi ini hidup berdampingan secara damai, saling hormat menghormati dan selalu mengadakan musyawarah mufakat bila ada sesuatu yang menyangkut Profil Kabupaten Bima tahun 2008 2 kepentingan bersama. Dari kelima Ncuhi tersebut, yang bertindak selaku pemimpin dari Ncuhi lainnya adalah Ncuhi Dara. Pada masa-masa berikutnya, para Ncuhi ini dipersatukan oleh seorang utusan yang berasal dari Jawa.

Perpustakaan UIN Mataram

Menurut legenda yang dipercaya secara turun temurun oleh masyarakat Bima. Cikal bakal Kerajaan Bima adalah Maharaja Pandu Dewata yang mempunyai 5 orang putra yaitu : 1) Darmawangsa; 2) Sang Bima; 3) Sang Arjuna; 4) Sang Kula; dan 5) Sang Dewa.

Salah seorang dari lima bersaudara ini yakni Sang Bima berlayar ke arah timur dan mendarat disebuah pulau kecil disebelah utara Kecamatan Sanggar yang bernama Satonda. Sang Bima inilah yang mempersatukan kelima Ncuhi dalam satu kerajaan yakni Kerajaan Bima, dan Sang Bima sebagai raja pertama bergelar Sangaji. Sejak saat itulah Bima menjadi sebuah kerajaan yang berdasarkan Hadat, dan saat itu pulalah Hadat Kerajaan Bima ditetapkan berlaku bagi seluruh rakyat tanpa kecuali.

Hadat ini berlaku terus menerus dan mengalami perubahan pada masa pemerintahan raja Ma Wa'a Bilmana. Setelah menanamkan sendi-

sendi dasar pemerintahan berdasarkan Hadat, Sang Bima meninggalkan Kerajaan Bima menuju timur, tahta kerajaan selanjutnya diserahkan kepada Ncuhi Dara hingga putra Sang Bima yang bernama Indra Zamrud sebagai pewaris tahta datang kembali ke Bima pada abad XIV/ XV.

Beberapa perubahan Pemerintahan yang semula berdasarkan Hadat ketika pemerintahan Raja Ma Wa'a Bilmana adalah :

1. Istilah Tureli Nggampo diganti dengan istilah Raja Bicara.
2. Tahta Kerajaan yang seharusnya dididuduki oleh garis lurus keturunan raja sempat dididuduki oleh yang bukan garis lurus keturunan raja.

Perubahan yang melanggar Hadat ini terjadi dengan diangkatnya adik kandung Raja Ma Wa'a Bilmana yaitu Manggampo Donggo yang menjabat Raja Bicara untuk menduduki tahta kerajaan. Pada saat pengukuhan Manggampo Donggo sebagai raja dilakukan dengan sumpah bahwa keturunannya tetap sebagai Raja sementara keturunan Raja Ma Wa'a Bilmana sebagai Raja Bicara. Kebijaksanaan ini dilakukan Raja Ma Wa'a Bilmana karena keadaan rakyat pada saat itu sangat memprihatinkan, kemiskinan merajalela, perampokan dimana-mana sehingga rakyat sangat menderita. Keadaan yang memprihatinkan ini hanya bisa di atasi oleh Raja Bicara.

Akan tetapi karena berbagai kekacauan tersebut tidak mampu juga diatasi oleh Manggampo Donggo akhirnya tahta kerajaan kembali di ambil alih oleh Raja Ma Wa'a Bilmana. Kira-kira pada awal abad ke XVI Kerajaan Bima mendapat pengaruh Islam dengan raja pertamanya Sultan Abdul Kahir yang penobatannya tanggal 5 Juli tahun 1640 M. Pada masa ini susunan dan penyelenggaraan pemerintahan disesuaikan dengan tata pemerintahan Kerajaan Goa yang memberi pengaruh besar terhadap masuknya Agama Islam di Bima. Gelar Ncuhi diganti menjadi Galarang (Kepala Desa). Struktur Pemerintahan diganti berdasarkan Majelis Hadat yang terdiri atas unsur Hadat, unsur Sara dan Majelis Hukum yang mengemban tugas pelaksanaan hukum Islam.

Dalam penyelenggaraan pemerintahan ini Sultan dibantu oleh :

1. Majelis Tureli (Dewan Menteri) yang terdiri dari Tureli Bolo, Woha, Belo, Sakuru, Parado dan Tureli Donggo yang dipimpin oleh Tureli Nggampo/ Raja Bicara.
2. Majelis Hadat yang dikepalai oleh Kepala Hadat yang bergelar Bumi Lumah Rasa NaE dibantu oleh Bumi Lumah Bolo. Majelis

Perpustakaan UIN Mataram

Hadat ini beranggotakan 12 orang dan merupakan wakil rakyat yang menggantikan hak Ncuhi untuk mengangkat/ melantik atau memberhentikan Sultan.

3. Majelis Agama dikepalai oleh seorang Qadhi (Imam Kerajaan) yang terdiri dari 4 orang Khatib Pusat yang dibantu oleh 17 orang Lebe Na'e.

Seiring dengan perjalanan waktu, Kabupaten Bima juga mengalami perkembangan ke arah yang lebih maju. Dengan adanya kewenangan otonomi yang luas dan bertanggungjawab yang diberikan oleh pemerintah pusat dalam bingkai otonomi daerah sebagaimana diamanaTingkatan dalam Undang-undang (UU) No. 22 tahun 1999 dan direvisi menjadi UU No. 33 tahun 2004, Kabuapten Bima telah memanfaatakan kewenangan itu dengan Profil Kabupaten Bima tahun 2008 terus menggali potensi-potensi daerah baik potensi sumberdaya manusia maupun sumberdaya alam agar dapat dimanfaaTingkatan secara optimal untuk mempercepat pertumbuhan daerah dan meningkatkan kesejahteraan masyarakat.

Untuk memenuhi tuntutan dan meningkatkan pelayanan pada masyarakat, Kabupaten Bima telah mengalami beberapa kali pemekaran wilayah mulai tingkat dusun, desa, kecamatan, dan bahkan dimekarkan menjadi Kota Bima pada tahun 2001. Hal ini dilakukan tidak hanya untuk memenuhi tuntutan untuk mendekatkan pelayanan pada masyarakat yang terus berkembang dari tahun ke tahun tetapi juga karena adanya daya dukung wilayah. Sejarah telah mencatat bahwa Kabuapten Bima sebelum otonomi daerah hanya terdiri dari 10 kecamatan, kemudian setelah otonomi daerah kecamatan sebagai pusat ibukota Kabupaten Bima dimekarkan menjadi Kota Bima, dan Kabupaten Bima memekarkan beberapa wilayah kecamatannya menjadi 14 kecamatan dan pada tahun 2006 dimekarkan lagi menjadi 18 kecamatan dengan pusat ibukota kabupaten Bima yang baru dipusatkan di Kecamatan Woha.

Kearifan Budaya Lokal Bima

Ada beberapa bentuk-Bentuk kearifan lokal masyarakat Bima antara lain:

1. *Kalembo Ade /Lembo Ade*

Kata *Kalembo Ade* merupakan kata dari turun-termurun yang digunakan oleh orang-orang dompu pada masa jaman dulu sampai sekarang. Kata *Kalembon Ade* biasanya digunakan masyarakat dulu dalam hal memberikan ketabahan dan kesabaran disetiap masalah yang dihadapi oleh orang yang mengalami musibah, agar teman, sahabat, keluarga maupun orang lain yang mengalami dalam masalah tersebut dikuatkan melalaui kata ungkapan *Kalembo Ade*.

"*Ka*=mohon, *Lembo*=lapangkan, Ade=hati" dengan demikian, artinya "Mohon kelapangan dada", akan tetapi secara definitf qualitatif kata Kalembo Ade bisa bermakna sangat luas dan multi definitif, bisa mohon maaf atas keadaan yang minim, ketika anda bertamu di rumah kerabat dou dompu dan bima, di sisi lain bisa bermakna menghibur bagi kerabat atau keluarga yg tengah menghadapi musibah atau cobaan, bahkan tak segan segan orang bima - dompu menyampaikan kata ini sebagai kata pamungkas perpisahan setelah menjamu tamu tamu yang datang dihajatan, acara budaya, bahkan diruang tamu sendiri.

2. *Nggusu Waru*.

Nggusu Waru merupakan filosofi kepemimpinan Dou Dompu, sebagai perangkat nilai, pikir dan tindak. Oleh karenanya, *Nggusu Waru* menitipkan delapan prinsip nilai kepemimpinan Dou Dompu antara lain yaitu : (1). *Dou Ma To'a diruma labo Rasul*; artinya orang yang taat kepada Tuhannya dengan menjalankan pemerintah dan larangannya serta orang yang mau mengikuti sunnah Rasulnya. (2). *Dou Ma Loa Ra Bade*; artinya cerdas dan bijak (3). *Dou Mambani Ro Disa*; gagah berani (4). *Ma Bisa Ra Guna*; Membawa dan Kharismatik (5). *Ma Tenggo Ra Wale*; Kuat dan gigih. (6). *Mantiri Nggahi Ra Kalampa/Mandinga Nggahi RawiPahu*; Jujur sesuai tutur kata dan perbuatannya (7). *Mantiri fiko Ra Paresa* ; Adil dan seksama. (8). *Londo Dou Ma Taho*; Keturunan orang yang baik.[69]

3. *Nggahi Rawi Pahu*.

Nggahi Rawi Pahu merupakan kata ciri khas Dou (orang) Dompu yang sudah dijadikan sebagai Motto Daerah Dompu sejak jaman dulu sejak terbentuknya Kesultanan pertama 1545 dan sampai peresmian

[69]http:langgusuwaru.blogspot.com/2009/08/delapan-8-ciri-kepemimpinan-dou-mbojodompu.haml

Daerah Dompu dengan mengangkat dan menjadikan Bupati pertama pada tanggal 12 Sepetember 1947. Nggahi yang artinya bilang/mengatakan sesuatu apa yang dipikirkan dan apa yang dilihat yang keluar dari mulut seseorang. Kedua, Rawi; kata Rawi yang artinya "perbuatan/sikap" seseorang yang hasil dari apa yang mereka katakana terus yang dapat diaplikasikan langsung melalui sikap atau perbuatan seseorang. Dan yang ketiga, Pahu; kata pahu yang maknanya "bentuk/wujud" atau bukti nyata dari apa yang dikatakan/bicarakan dan langsung dilakukan dengan sikap/perbuatan,sehingga tidak sia-sia apa yang mereka katakana dihadapan orang lain.

4. *Rimpu Mpida*

Rimpu Mpida sebagai cermin masyarakat Dompu-Bima yang menjunjung tinggi nilai nilai yang terkadung dalam keislaman, dan selain itu juga untuk melidungi diri ketika berada diluar rumah tapi sekarang seiring perkembangan Zaman, Rimpu Mpida sudah jarang ditemukan, ya bisa dilihat yang memakai rimpu pada saat moment-moment tertentu saja (pada saat perayaan harla Dompu maupun Bima atau acara perayaaan acara budaya).

5. *Santabe*

Santabe, artinya "permisi". Setiap orang yang mau lewat dihadapan orang-orang duduk dan ngumpul maka kata Santabelah yang harus kita sapa sebabagai bentuk tradisi budaya yang saling menghargai orang lain.

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI MATARAM
Perpustakaan UIN Mataram

BAB III
HISTORIKA DAN DOKTRIN GERAKAN FUNDAMENTALISME, RADIKALISME DAN TERORISME

Bab berikut ini membahas perspektif umum tentang eksistensi gerakan fundamentalisme, radikalisme dan terorisme berkaitan dengan aspek ideology, doktrin-doktrin dan dinamika yang mempengaruhinya. Untuk memahaminya, penulis memulai dengan melihat setting teoretisnya, geneologis, historika, ideologi dan basis ideologi perjuangannya. Hal ini dimaksudkan untuk memahami secara utuh mengapa gerakan fundamentalisme, radikalisme dan terorisme

A. Akar Geneologi Fundamentalisme-Radikalisme-Terorisme

Harus diakui, bahwa terma fundamentalisme, radikalisme dan terorisme memiliki beberapa perspektif. Keragaman persepektif inilah sehingga pemaknaan yang valid pun agaknya sulit ditentukan. Terlebih lagi, dalam berbagai disiplin keilmuan memiliki sifat dan terminologi sendiri. Sungguh pun demikian, penting untuk melihatnya baik secara teoretis, historis maupun ideologis.

Perpustakaan UIN Mataram

1. Fundamentalisme.

Kata fundamentalisme adalah kata sifat yang memberikan pengertian "bersifat dasar (pokok); mendasar", diambil dari kata *"fundament"* yang berarti dasar, asas, alas, fondasi.[1] Sedangkan kata *"fundamentalis"* berarti orang-orang atau sekelompok orang yang taat dan setia pada dasar-dasar ajaran agamanya. Dalam bahasa Arab disebut dengan *"ushûlî"* atau *"al-ushûliyah"* (yaitu orang yang berpegang pada dasar agama). Karena itu, kata ini pun dapat dimaknai sebagai faham yang ingin kembali pada "dasar-dasar keagamaan."

[1]Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1990), h. 245.

Fundamentalisme yang memiliki makna positif, sesungguhnya dapat diketahui melalui sejarah peradaban Islam. Menurut Imarah, secara historis, akar *fundamentalisme* dapat dilihat pada model pemikiran yang dikembangkan pada abad pertengahan, terutama pada pemerintahan Khalifah al-Manshûr dalam *Dinasti 'Abbâsiyah* (136 H-157 H), tatkala "dasar-dasar keagamaan" (*al-ushûl*) mulai dikodifikasi, yang kemudian dikenal dengan "era kodifikasi" (*ashr al-tadwîn*)."Hanya saja, dalam perkembangannya, pengertian fundamentalisme yang bersifat positif yaitu konsisten dengan ajaran dasar agama, kemudian mengalami konotasi "negatif" dimana kata 'fundamentalis' diartikan sebagai "penganut gerakan keagamaan yang bersifat kolot dan reaksioner yang selalu merasa perlu kembali ke ajaran agama yang asli seperti yang tersurat di dalam kitab suci, yang sebagiannya cenderung memperjuangkan keyakinannya secara radikal."[2]

Dalam Kamus *Webster*, seperti dikutip Syukron Kamil,[3] disebutkan bahwa kata fundamentalisme merujuk kepada dua arti (1) gerakan *Protestenisme* pada abad ke 20 yang menekankan pada penafsiran Alkitab secara *harfiyah* (literal) sebagai suatu yang mendasar bagi hidup dan pengajaran Kristen, dan (2) suatu gerakan atau sikap yang menekankan ketelitian dan ketaatan secara *harfiyah* terhadap sejumlah prinsip-prinsip dasar. Sementara itu, dalam *"Encyclopaedia of the Social Sciences"* (1968), disebutkan bahwa "fundamentalisme adalah gerakan agresif dan konservatif di lingkungan gereja Kristen Protestan di Amerika Serikat yang berkembang dalam dasawarsa sesudah Perang Dunia I. Gerakan ini tercetus terutama di lingkungan gereja *baptist*, *desciple* dan *presbyterian* yang memperoleh dukungan dari kalangan atau kelompok kependetaan lainnya dengan WJ. Bryan sebagai tokohnya."[4] Bagaimana pun, fenomena fundamentalisme adalah realitas sejarah yang melekat dalam tradisi keagamaan kaum Nashrani, yang tidak terbantahkan. Fenomena ini

[2]Sukran Kamil, *Pemikiran Politik Islam Tematik*, (Jakarta: Kencana Media Group, 2014), h. 249.

[3]*Ibid.*, h. 249-250.

[4]Lihat. Suhermanto Ja'far "Fundamentalisme Agama, Terorisme dan Konflik Peradaban"dalam *http://ush.sunan-ampel.ac.id-http://jappy.8k.com/custom.html.* Diakses pada tanggal 2 Mei 2015.

digambarkan oleh Fredrikc M. Denny, dengan kata-kata sebagai berikut:

> "Fundamentalisme adalah suatu gerakan yang ingin kembali kepada dasar-dasar agama secara "penuh" dan "literal" bebas dari pengaruh kompromi, penjinakan reinterpretasi dan sebagai kerangka kerja kaum protesten konservatif di Amerika untuk menunjukkan suatu doktrin yang berdasarkan kitab Injil yang meliputi lima point (Kelahiran dari sang Kristus, kebangkitan fisiknya, kitab Injil yang tanpa salah, penebusan dosa substansial dan kedatangan Kristus yang kedua. Point yang sajalan dengan Islam hanyalah yang menyangkut keidaksalahan kitab suci Injil yang dalam Islam adalah al-Qur'an."[5]

Pandangan Fredric M. Deney, diperkuat oleh Tarmizi Tahir, yang menegaskan, "bahwa pemeluk Kristen Protestanlah yang pertama kali menggunakan istilah *fundamentalisme* karena mereka ingin kembali ke dasar ajaran agama dengan menafsirkan kitab suci secara *harfiyah*.[6] Hal serupa juga disampaikan oleh James Barr dengan pernyataan:

> "Bahwa istilah ini *(fundamentalisme)*digunakan untuk mengkategorikan teologi ekslusif, yaitu kepercayaan mutlak terhadap *wahyu*, ketuhanan *al-Masih*, mukjizat Maryam yang melahirkan ketika masih perawan, serta kepercayaan lain yang masih diyakini oleh golongan fundamentalis Kristen sampai sekarang.Namun, ada yang mengatakan penamaan tersebut tidak cocok untuk kaum *fundamentalis* masa sekarang, karena pendapat-pendapat mereka terlalu sempit dan kurang jelas. Biarpun alasan ini kurang bisa diterima, karena fundamentalisme yang baru minimal masih masuk dalam kategori fundamental-dalam makna yang klasik, di samping ajaran-ajarannya masih diterima oleh kaum *fundamentalis* masa sekarang. Faktor kesejarahan makna dari istilah ini tidak begitu penting untuk memahami istilah tersebut pada masa sekarang."[7]

Dan, tampaknya, karena kompleksitas ontologis yang dipengaruhi oleh realitas fundamentalisme sebagai entitas gerakan dan intelektual berkembang dari masa ke masa, maka sebagian intelektual Islam melihat bahwa fundamentalis kontemporer tidak disepakati sebagai ciri dari fundamentalisme secara umum. Itulah alasannya, mengapa Muhammad Sa'id al-'Asymâwî,[8] misalnya, membedakan antara

---

[5]*Ibid.*

[6]Tarmizi Taher, et. all, *Radikalisme Agama*, (Jakarta: PPIM IAIN), xvii–xviii. Lihat. *http://makalahlaporanterbaru1.blogspot.com/2012/04/fundamentalisme-radikalisme-dan.html.* Diakses pada tanggal 2 Mei 2015.

[7]Lihat. James Barr, *Fundamentalism*, (London: SCM Press, 1977), h. 1-3.

[8]Muhammad Sa'id al-'Asymâwî lahir di Kairo pada tahun 1932, yang pandangan-pandangannya "sangat liberal", seperti yang tertuang dalam karya-karya, antara lain adalah *Jawhar al-Islâm, Ushûl al-Syarî'ah al-Islâmiyyah, al-Syarî'ah al-Islâmiyyah wa al-Qânûn al-Mishrî, al-Islâm al-Siyâsî, al-Ribâ wa al-Fâ'idah fî al-Islâm, Rûh al-*

"activis political fundamentalism" dan *"rationalist spiritualist fundamentalist."* Istilah *"activis political fundamentalism*" merujuk kepada kelompok muslim yang memperjuangkan Islam sebagai kekuatan politik. Sedangkan *"rationalist spiritualist fundamentalist."* merujuk kepada sekelompok muslim yang menginginkan kembali kepada al-Qur'ân dan al-Hadîts sebagaimana yang dipraktikkan oleh *Salaf al-Shâlih* (generasi pertama) dari para sahabat Nabi Muhammad saw. Dalam sejarah peradaban Islam, kelompok pertama diperlihatkan oleh kelompok *Khawârij*, dan yang kedua diperlihatkan dalam gerakan *Salafiyah* Ibnu Taimiyah.[9]

Penting dicatat, bahwa meskipun argumen pembedaan tampak memiliki perbedaan arti yang signifikan, tetapi, penulis melihat bahwa adalah sulit membedakan, apalagi memisahkan antara perjuangan Islam politik dengan kembali kepada al-Qur'ân dan al-Sunnah. Sebab, dalam konstruksi fundamentalis Islam dua elemen ini, yaitu antara gerakan dan pemikiran, adalah dua unsur yang selalu hidup. Maka, adalah logis jika semua fundamentalis Islam bermaksud mengimplementasi "totalitas Islam." antara lain melalui jalur gerakan politik dan gerakan pemikiran.

Perbedaan lain disampaikan oleh Bruce Lawrence, yang membagi kaum fundamentalis -terutama fundamentalis Islam-yang juga bisa digunakan untuk melihat fundamentalis agama secara umum- pada tiga bagian yaitu fundamentalisme lieteralis, fundamentalisme teroris, danfundamentalisme aktivis politik. Sebagian tokoh muslim ada yang tidak sependapat bahkan tidak mau menggunakan istilah fundamentalisme. Alasannya, karena fundamentalisme berasal dari dunia Kristen yang tidak serta merta dapat digunakan di dunia Islam, yang konteksnya berbeda. Di antara sarjana yang menolak istilah fundamentalisme, antara lain, adalah Amin Rais, HA. Mu'thi Nuruddin (Indonesia), dan Najib Mahfuz (Mesir).[10]Sebagian ahli lainnya, seperti

Perpustakaan UIN Maliki Malang

'Adâlah, dan *Khilâfah al-Islâmiyyah, Mu'alim al-Islâm, Haqîqah al-Hijâb wa Hujjiyah al-Sunnah, Rûh al-Dîn, Jawwîr al-Fikr, Hayât al-Insân, al-'Aql fi al-Islâm, Risâlah al-Wujûd, Târîkh al-Wujûdiyyah fi al-Fikr al-Basyari, Dhamir al-'Asyr,* dan *Hasad al-'Aql*. Tiga di antara karya-karya tersebut telah diterjemahkan ke dalam bahasa Inggeris, yaitu; *Ushûl al-Syarî'ah (roots of Islamic law), rûh al-Dîn (religion for the future),* dan *al-Islâm al-Siyâsî (Islam and the political order).*

[9]Sukran Kamil, *Pemikiran Politik Islam Tematik*.., h. 250.

[10]Najib Mahfuz, yang pernah menjadi korban percobaan pembunuhan oleh kaum fundamentalis Islam yang radikal, tidak suka menyebut Islam fundmamentalis, tetapi

Sayyid Husen Nasir menggunakan istilah *"fundamentalisme"* dengan tanda petik, sebagai bentuk kehati-hatian. Sebagai catatan tambahan, dan penting dicatat, bahwa istilah ini memang rentan diperdebatkan. Kalau kata *"fundamental"* berarti dasar atau asas, maka fundamentalis tentu berarti orang yang memegang teguh asas atau dasar. Jika tanpa kata-kata bias subyektif tersebut maka arti kata "fundamentalis" adalah "penganut gerakan keagamaan yang selalu merasa perlu kembali ke ajaran agama yang asli seperti yang tersurat di dalam kitab suci.

Sementara itu, Yusuf al-Qardlâwî, dalam kitab *"Mustaqbal al-Shahwah al-Islâmiyah"* memetakan fundamentalisme Islam kontemporer menjadi empat kelompok, yaitu. *Pertama,* kelompok fundamentalis yang mengusung jargon "al-takfir" *(fayshal al-Tafkir)*, yang menganggap masyarakat muslim kontemporer sebagai masyarakat *"Jahiliyah"*; *Kedua,* kelompok fundamentalis yang suka menggunakan kekerasan *(fayshal al-'unuf)* mereka menolak segala bentuk kemungkaran (termasuk kemungkaran adalah pemerintahan yang berdasarkan sistem demokrasi), dengan menggunakan kekerasan; *Ketiga,* fundamentalis yang telah menjadikan tek-teks *harfiyah* sebagai payung hukum yang paling otoritatif, tanpa memperhatikan dimensi kemudahan dan nilai-nilai universal ajaran Islam, dan mereka ini disebut sebagai *"al-tasyaddud wa al-jumûd."; Keempat,* funamentalisme moderat, yaitu kelompok yang menghargai pembaharuan dan perbedaan pendapat, kelompok ini disebut dengan *"al-wasithah al-qâ'im 'alâ al-taysir wa al-tajdid,"* dan, model keempat inilah yang diajarkan oleh para ulama *Salaf*.[11] Lebih jauh, Yusuf al-Qardlâwî,[12] mengurainya dengan kata-kata.

---

dengan sebutan *"mutasyaddidun"* (orang memiliki paham keagamaan yang keras). Sukran Kamil, *Pemikiran Politik Islam Tematik*, h. 25.

[11]Yusuf al-Qardhawi, *Mustaqbal al-Ushuliyah al-Islamiyah*, (Damakus: al-Maktab al-islami, 1998), h. 19-37

[12]Yusuf al-Qardlâwî lahir dikampung *Safat Turab*, provensi *Gharbiyyah*, pada 9 September 1926. Ayahnya meninggal dunia, saat Qardhawi masih berumur 2 tahun. Maka ia dididik dan dibesarkan oleh ibu kandung dan pamannya. Ketika masuk *Ibtida'iyyah*, ibunya meninggal dunia. Ketika berumur 8-9 tahun, dia telah menghafal al-Qur'an *(dûna 'asyirah min 'umrihi)* di bawah bimbingan *Syeikh Hamid*. Kemudian dia belajar *tsanawiyyah*, kemudian ke fakultas *Ushûl al-Dîn* yang diselesaikannya pada 1952-1953 dengan predikat coumlaude *(martabah syarf ûlâ)*. Kemudian dia melanjutkan studinya pada pascasarjana dengan mengambil jurusan tafsir hadits dengan tesis *"al-Zakatu fi Hal al-Musykilati al-Ijtima'iyyah."* Pada 1956, ia bekerja di *Kementerian Waqaf* Mesir, tahun 1959 dipindahkan ke bidang Kebudayaan Islam

فهناك فيصل التكفير فقد ظهروا أول ماظهرو فى مصروهم يتبنون فكرة (اتكفير المجتمع)أي جماهير من الناس بالجملة إلا من أمن بمبادئهم وأنضم إلى جما ئتهم فدخل فيمادخلوافيه – فهم- وحدهم (جماعة المسلمين) وهذا هو الاسم الرسمي لهم وليسوا مجرد (جماعة من المسلمين) وجميع الناس عداهم كفار مرتدون وربماعندبعضهم لم يدخلوا فى الإسلام قط وإن قالوا: لاإله الاالله لأنهم لم يعرفوامفهومهاالحقيقي وهذه النظرة فى غاية الخطورة لأنها تؤدي إلى (استحلا ل) دماءالآخرين وأموالهم حيث سقطت عصمتها بالكفر والردة.وهناك فيصل العنف الذي يرى استخدام القوة والسلاح فى مقاومة مايعتقده من باطل وتغيره مايراه من منكر...والأصل فى العنف أنه موجه إلى (الحكام)الذين لايحكمون بماانزل الله والذين عطلواأحكام الشريعة الإسلامية وأحلوا محلهاالقوانين الوضعية...

Universitas al-Azhar. Pada tahun 1977 menjadi dosen pada *Fakultas Syari'ah* dan Studi Islam di Qathar, dan menjadi Direktur Pusat kajian *al-Sunnah al-Nabawiyah*. Nama al-Qardhâwî sangat populer sebagai ulama yang berani dan kritis. Sikap kritisnya inilah, pada 9 September 1926, mendekam dibalik jeruji besi, karena keterlibatannya dalam pergerakan *Ikhwanul Muslimin* saat Mesir masih dijabat Raja Faruk tahun 1949. Setelah bebas dari penjara, dan tahun 1956 (April) ia kembali ditangkap saat terjadi Revolusi di Mesir. al-Qardhâwî telah menulis berbagai buku dalam berbagai bidang kelimuan Islam, seperti dibidang fiqh antara lain adalah *"al-Halal wa al-Haram fi al-Islam", "al-Ijtihad fi al-Shari'at al-Islamiyah","Fiqh al-Siyam", "Fiqh al-Taharah", "Fiqh al-Ghina' wa al-Musiqa"*, bidang Ekonomi Islam, misalnya, *"Fiqh al-Zakat", "Bay'u al-Murabahah li al-Amri bi al-Shira", "Fawa'id al-Bunuk Hiya al-Riba al-Haram", "Dawr al-Qiyam wa al-Akhlaq fi al-Iqtishad al-Islami", "Dur al-Zakat fi alaj al-Musykilat al-Iqtishadiyyah"*. Sedangkan dalam bidang al-Qur'an dan al-Hadits antara lain adalah *"al-Aql wa al-Ilm fi al-Quran", "Al-Sabru fi al-Quran", "Tafsir Surah al-Ra'd", "Kayfa Nata'amal ma'a al-Sunnah al-Nabawiyyah"*. Dibidang teologi antara lain adalah *"Wujud Allah", "Haqiqat al-Tawhid", "Iman bi Qadr"*. Karya-karya lainnya adalah *"al-Ijtihâd fî al-Syarî'ah al-Islâmiyyah", "Min Ajli Shahwatin Rasyîdatin Tuhaddidu al-Dîn wa Tanhadlu bi al-Dunyâ", "Syarî'ah Islâmiyyah Khulûduhâ wa Shâlihuha Li Tathbîqi Li Kulli Zamânin wa Makânin", "Min Fiqh al-Dawlah al-Islâm", "Fî Fiqh Awliyyah Dirâsah Jadîdah fi Dlawi Qur'ân wa Sunnah", "Fawâ'id al-Bunuk Hiya al-Ribâ al-Harâm", "Fatawâ Bayna al-Indlibath wa al-Tasayyub", "Arbâb al-Bunuk Bayna al-Halâl wa al-Harâm", "al-Ikhwân al-Muslimun", "Fatawâ al-Mu'âshirah", "Kayfa Nata'ammalu Ma'a Sunnah al-Nabawiyyah", "al-Halâl wa al-Harâm, "al-Siyâsah al-Syar'iyyah fi Nushus al-Syar'iyyah wa Maqâshiduhâ", "Awliyyah al-Harakah al-Islâmiyyah fi Marhalah al-Qadimah Mu'assasah",* "*Fiqh al-Muwazanah", "Fiqh al-Waqi'", "Fiqh al-Maqashid al-Syari'ah", "Fiqh al-Taghyir",* dan lain-lain. Lihat. sya/eramuslim.com

ومعتقدهؤلاءفى اتخاذالعنف أمران : الأول فرضية الجهاد لكل من امتنع عن أداء فريضة ظاهرة متواترة من فرئض الإسلام... والثاني وجوب تغيير المنكر بالقوة أبو باليد لمن قدر عليه... إنه اسلام المظهر لا الجوهر والمبني لا المعنى والشكل لا المضمون والضعف لا القوة والجمود لا الحركة والتماوت لا الحياة والعزلة لا المشاركة... وهناك فيصل آخر من الأصولين عرف بالجمود فى الفكر والحرفية فى الفقه والتعسير فى الفتوى والتنفير فى الدعوة والخشونة فى التعامل. فهم ينكرون التجديد فى الدين والإجتهاد فى الفقه والتيسير فى الفتوى والتبشير فى الدعوة ولا يوازنون بين النصوص الجزئية والمقاصد الكلية للشريعة فيقعون فى التشديد على الخلق والتضييق على المكلفين وأقرب كلمة ألستهم كلمة حرام أوبدعة مع تشديد القرآن والسنة وسلف الأمة فى القول بالتحريم.وهؤلاء هم الذين سميتهم فى بعض ماكتبت (الظاهرية الجدد).وفيصل الوسيطة القائم على التيسير والتجديدوهذا فيصل أخر غيرهذه الفصائل وهو أوسعهها قاعدة وأكثر ها أتباعاوأرسخها قدما وأطوالهاعمرا وهو فيصل (الوسيطة الإسلامية) وهو يمثل الجمهور الأعظم ممن يمكن نسميتهم (الأصولين).[13]

Dengan demikian, maka, makna kata "fundamentalis" dan "gerakan fundamentalisme" adalah gerakan yang positif karena menuju ke ajaran agama yang asli seperti yang tersurat di dalam kitab suci. Walaupun, dan pada prakteknya, seorang fundamentalisme cenderung *"anarkis."* Tidak heran mengingat kekakuan mereka dalam menafsirkan teks-teks kitab suci lebih mengedepankan arti secara tekstual daripada kontekstual. Itulah alasannya mengapa gerakan ini dalam perspektif epistemologis Islam dikategorikan sebagai "Islam literalis", yaitu suatu paradigma yang menekankan adanya cita-rasa keberagamaan ortodoks yang dengan segala upaya berusaha menaklukkan realitas di bawah otoritas teks *(nash)* ajaran agama.[14]

Terlepas dari berbagai pandangan tentang pengertian fundamentalisme, terutama ketika dikaitkan dengan kata Islam, sehingga menjadi istilah "fundamentalisme Islam" atau "Islam

[13]al-Qardlâwî, *Mustaqbal..*, h. 19-37.

[14]Abu Yazid, *Islam Akomodatif Rekonstruksi Pemahaman Islam Sebagai Agama Universal*, (Yogykarta: LKiS, 2004), h. 100.

fundmentalis." Tetapi, secara substantif istilah ini merujuk kepada suatu pengertian tentang adanya kelompok atau seorang yang ingin kembali kepada dasar-dasar agama tanpa memberikan tafsir atau melakukan kontekstualisasi terhadap makna suatu teks.

Jika demikian maknanya, pertanyaannya adalah apakah fundamentalisme Islam memiliki latar historis? Azyumardi Azra, dalam sebuah artikelnya yang berjudul "Fenomena Fundamentalisme Dalam Islam: Survei Historis dan Doktrinal" yang dimuat dalam *Jurnal Ulumul Qur'an*, mencatat dengan mangatakan, "bahwa fundamentalisme Islam tidak sepenuhnya baru dan sangatlah keliru jika penisbatan kemunculannya semata-mata dikatkan dengan dunia Barat modern. Bagaimana pun, harus diakui, sebelum munculnya fundamentalisme kontemporer terdapat gerakan yang mungkin dapat disebut dengan *prototype* gerakan-gerakan fundamentalisme yang muncul pada masa-masa belakangan. Fundamentalisme *pra-modern* muncul disebabkan situasi dan kondisi tertentu dikalangan umat Islam sendiri. Karena itu, ia lebih *genuine* dan *inward oriented*, yakni ia berorientasi ke dalam umat Islam sendiri."[15]

Dari berbagai penjelasan di atas, dapat dipahami bahwa realitas fundamentalis, baik dalam pengertian semantiknya, atau karena tuntutan ideologi, dan atau politik dalam setiap agama, tidak terkecuali dalam Islam, adalah realitas historis yang tidak terbantahkan. Dengan demikian, dalam setiap agama dan aliran berpotensi melahirkan sikap fundamentalisme. Dan, tidak semua fundamentalisme, dalam sejarah pemikiran Islam memiliki sikap keras, tetapi juga yang moderat, yang menghargai perbedaan dan selalu menyelesaikan masalah dengan cara yang arif, dan kelompok inilah yang disebut dengan Islam moderat.

Faham radikalisme agama, sebagaimana fundamentalisme menjadi pembicaraan yang tidak pernah berhenti selama satu dekade ini, dan bentuk-bentuk radikalisme yang berujung pada anarkisme, kekerasan dan bahkan terorisme memberi stigma kepada agama-agama yang dipeluk oleh terorisme. Dalam hal ini Frans Magnis Suseno, menyatakan, "siapa pun perlu menyadari bahwa sebutan teroris memang tidak terkait dengan ajaran suatu agama, tetapi menyangkut

[15]Azyumardi Azra, "Fenomena Fundamentalisme Dalam Islam: Survei Historis dan Doktrinal" dalam *Jurnal Ulumul Qur'an*, Nomor 3, Vol. IV, Th. 1993, h. 19.

prilaku keras oleh person atau kelompok. Karena itu, cap teroris hanya bisa terhapus dengan prilaku nyata yang penuh toleran."[16]

2. Radikalisme

Kata radikalisme,[17] secara teoretis, berasal dari kata filsafat yaitu *"radic"* yang berarti berfikir secara mendalam menelusuri suatu akar masalah, baik Ilmu hukum, ilmu kedokteran, ilmu fisika dan lain-lain. Dan, Istilah dan pengertian ini pun dekat dengan fundamental yang berarti dasar. Radikalisme berhubungan dengan cita-cita yang diperjuangkan, dan melihat persoalan sampai ke akar-akarnya. Demikian juga halnya dengan fundamentalisme, berhubungan dengan cita-cita yang diperjuangkan, dan kembali ke azas atau dasar dari suatu ajaran.

Terminologi "*radikalisme*" memang dapat saja beragam, tetapi secara essensial adanya pertentangan yang tajam antara nilai-nilai yang diperjuangkan oleh kelompok agama tertentu di satu pihak dengan tatanan nilai yang berlaku saat itu. Adanya pertentangan yang tajam itu menyebabkan konsep radikalisme selalu dikaitkan dengan sikap dan tindakan yang radikal, yang kemudian dikonotasikan dengan kekerasan secara fisik. Menurut Ermaya, "radikalisme adalah paham atau aliran radikal dalam kehidupan politik. Radikal merupakan perubahan secara mendasar dan prinsip."[18]

Secara umum dan dalam ilmu politik, radikalisme berarti suatu konsep atau semangat yang berupaya mengadakan perubahan

Perpustakaan UIN Mataram

[16]https://dharmavada.wordpress.com/2009/10/16/agama-radikalisme-dan-terorisme/

[17]Penting dicatat. Label *"radikalisme"* bagi gerakan Islam yang menentang Barat dan sekutu-sekutunya dengan sengaja dijadikan komoditi politik. Gerakan perlawanan rakyat Palestina, *Revolusi Islam* Iran, *Partai FIS* Al-Jazair, *perilaku anti-AS* yang dipertunjukkan *Mu'ammar Ghadafi* ataupun Saddam Hussein, *gerakan Islam* di Mindanao Selatan, gerakan masyarakat Muslim Sudan yang anti-AS, merebaknya solidaritas muslim Indonesia terhadap saudara-saudara yang tertindas dan sebagainya, adalah fenomena yang dijadikan media Barat dalam mengkapanyekan label *radikalisme Islam*. Tetapi, dan harus diakui, memang tidak bisa dibantah bahwa dalam perjalanan sejarahnya terdapat kelompok-kelompok Islam tertentu yang menggunakan jalan kekerasan untuk mencapai tujuan politis atau mempertahankan paham keagamaannya secara kaku yang dalam bahasa peradaban global sering disebut kaum *"radikalisme Islam."*

[18]https://dharmavada.wordpress.com/2009/10/16/agama-radikalisme-dan-terorisme/Diakses pada 28 Mei 2015.

kehidupan politik secara menyeluruh, dan mendasar tanpa memperhitungkan adanya peraturan-peraturan atau ketentuan-ketentuan konstitusional, politis, dan sosial yang sedang berlaku. Sementara itu, Djaka Sutapa, menyatakan bahwa "radikalisme agama merupakan suatu gerakan dalam agama yang berupaya untuk merombak secara total suatu tatanan sosial/tatanan politis yang ada dengan menggemakan kekerasan.[19] Dapat dikatakan, bahwa *radikalisme* adalah gerakan yang berpandangan kolot dan sering menggunakan kekerasan dalam mengajarkan keyakinan mereka.[20] Bagaimana pun, istilah ini, *radikalisme*, adalah istilah *interpretable*,[21]yang memang terkadang bermaksud untuk menunjuk kelompok pengembali *(revivalis)* dalam agama.[22] Dengan demikian, radikalisme adalah aliran yang menginginkan perubahan atau pembaharuan sosial dan politik dengan cara kekerasan atau *drastic*.

Secara umum ada tiga kecenderungan yang menjadi indikasi radikalisme.[23]*Pertama*, radikalisme merupakan respons terhadap kondisi yang sedang berlangsung, biasanya respons tersebut muncul dalam bentuk evaluasi, penolakan atau bahkan perlawanan. Masalah-masalah yang ditolak dapat berupa asumsi, ide, lembaga atau nilai-nilai yang dipandang bertanggung jawab terhadap keberlangsungan kondisi yang ditolak. *Kedua*, radikalisme tidak berhenti pada upaya penolakan, melainkan terus berupaya mengganti tatanan tersebut dengan bentuk tatanan lain. Ciri ini menunjukan bahwa di dalam *radikalisme* terkandung suatu program atau pandangan dunia tersendiri. Kaum radikalis berupaya kuat untuk menjadikan tatanan tersebut sebagai ganti dari tatanan yang ada. Dengan demikian, sesuai dengan arti kata

[19]https://dharmavada.wordpress.com/2009/10/16/agama-radikalisme-dan-terorisme/ Diakses pada 28 Mei 2015.

[20]Lihat. Harun Nasution, *Islam Rasional*, (Bandung: Mizan, 1995), h. 124.

[21]Dalam perspektif Barat, *fundamentalisme* berarti paham orang-orang kaku, ekstrim serta tidak segan-segan berperilaku dengan kekerasan dalam mempertahankan ideologinya. Sementara dalam perspektif Islam, fundamentalisme berarti *tadjid* berdasarkan pesan moral al-Qur'an dan al-Sunnah. Lihat Muhammad Imarah, *Fundamentalisme Dalam Perspektif Barat dan Islam*, Terj. Abdul Hayyie al-Kattani, (Jakarta: Gema Insani Press, 1999), h. 22.

[22]H.A.R. Gibb, *Aliran-Aliran Moderen Dalam Islam*, Terjemahan Machnun Husein, (Jakarta: Rajawali Press, 1990), h. 52.

[23]*http://makalahlaporanterbaru1.blogspot.com/2012/04/fundamentalisme-radikalisme-dan.html*. Diakses pada 25 Mei 2005.

'radic', sikap radikal mengandaikan keinginan untuk mengubah keadaan secara mendasar. *Ketiga,* adalah kuatnya keyakinan kaum radikalis akan kebenaran program atau ideologi yang mereka bawa. Sikap ini pada saat yang sama dibarengi dengan panafian kebenaran sistem lain yang akan diganti dalam gerakan sosial, keyakinan tentang kebenaran program atau filosofi sering dikombinasikan dengan cara-cara pencapaian yang mengatasnamakan nilai-nilai ideal seperti 'kerakyatan' atau "kemanusiaan." Akan tetapi, dan kuatnya keyakinan tersebut dapat mengakibatkan munculnya sikap emosional di kalangan kaum *radikalis*. Jadi, esensi *radikalisme,* adalah sikap jiwa dalam mengusung perubahan, yang cenderung dilakukan dengan menggunakan kekerasan.

Dalam konteks gerakan, bahwa kecenderungan *radikalis* dalam memperjuangkan kepentingan politiknya menggunakan "kekerasan." Menurut, Ahmad Bagja, *radikalisme* muncul karena ketidakadilan yang terjadi di dalam masyarakat. Kondisi tersebut bisa saja disebabkan oleh negara maupun kelompok lain yang berbeda paham, dan juga keyakinan, dimana piihak yang merasa diperlakukan secara tidak adil, lalu melakukan perlawanan. Dan, radikalisme tidak jarang menjadi pilihan bagi sebagian kalangan umat Islam untuk merespons sebuah keadaan,[24] dan bagi mereka, radikalisme merupakan sebuah "pilihan" untuk menyelesaikan masalah. Namun sebagian kalangan lainnya, menentang radikalisme dalam bentuk apa pun. Sebab mereka meyakini *radikalisme* justru tidak menyelesaikan apa pun, dan bahkan akan melahirkan masalah lain yang memiliki dampak berkepanjangan. Lebih jauh lagi, *radikalisme* justru akan menjadikan citra Islam sebagai agama yang tidak toleran dan sarat kekerasan.[25]

Menurut Nazaruddin Umar, radikalisme sebenarnya tidak ada dalam sejarah Islam. Sebab selama ini Islam tidak menggunakan radikalisme untuk berinteraksi dengan dunia lain.

> ''Dalam sejarahnya, Nabi selalu mengajarkan umatnya untuk bersikap lemah lembut, dan bahwa penyebaran ajaran Islam yang diemban oleh Nabi Muhammad saw. dilakukan dengan cara yang santun dan lemah lembut. Nabi saw. mengajarkan untuk memberikan penghormatan kepada orang lain, meski mereka adalah orang yang memiliki keyakinan yang berbeda. Ajaran Islam yang masuk

[24] *http://pakdhekeong.blogspot.com/2013/04/makalah-radikalisme-islam.html* diakses pada tanggal 25 Mei 2015.

[25] *http://pakdhekeong.blogspot.com/2013/04/makalah-radikalisme-islam.html,* diakses pada tanggal 25 Mei 2015.

ke Indonesia juga dibawa dengan cara yang sangat damai. Penyebaran Islam yang terjadi di Negara lainnya. Ini sangat berbeda dengan negara-negara lain, terutama *imperialis*. Kekerasan yang sering digunakan oleh kelompok *fundamentalis-radikalis* inilah yang kemudian melahirkan apa yang disebut dengan *terorisme*."[26]

Ada beberapa sebab yang memunculkan radikalisme dalam bidang agama, antara lain (1) pemahaman yang keliru atau sempit tentang ajaran agama yang dianutnya, (2) ketidak adilan sosial, (3) kemiskinan, (4) dendam politik dengan menjadikan ajaran agama sebagai satu motivasi untuk membenarkan tindakannya, dan (5) kesenjangan sosial atau irihati atas keberhasilan orang lain. H. Afif Muhammad, menyatakan:

"Bahwa munculnya kelompok-kelompok radikal (dalam Islam) akibat perkembangan sosio-politik yang membuat mereka termarginalisasi dan selanjutnya mengalami kekecewaan, tetapi perkembangan sosial-politik tersebut bukan satu-satunya faktor. Di samping faktor tersebut, masih terdapat faktor-faktor lain yang dapat menimbulkan kelompok-kelompok radikal, misalnya kesenjangan ekonomi dan ketidakmampuan sebagian anggota masyarakat untuk memahami perubahan yang demikian cepat terjadi."[27]

Fenomena kekerasan yang selalu melekat dalam tradisi perjuangan kaum radikalis telah ditunjukkan dalam sejarah perkembangan gerakan Islam. Sejarah menunjukkan, bahwa "idealisme" *Khawârij* untuk menjadikan teks verbalistik dalam memahami ketentuan agama, dan untuk menegaskan identitas politiknya justru menimbulkan korban terminologi dan korban jiwa. Karena itu, apa yang dikemukakan oleh Azyumardi Azra tersebut, bila dilihat kebelakang, sejarah peradaban Islam tentang sekte-sekte yang ada dalam tradisi Islam, maka kelompok yang *geneue* untuk menyebut latar historis fundamentalisme-radikalis Islam adalah kelompok *Khawârij*, terutama dengan konsep *"La Hukmâ Illâ Lillâh"* atau *"Lâ Hakamâ Illâ Allâh."* Sebuah selogan yang dilahirkan oleh suatu peristiwa *arbitrase(al-tahkim)* antara Imam 'Alî bin Abî Thâlib dengan Mu'âwiyah, yang dimediasi oleh Abû Musâ al-Asy'arî dan Amer bin 'Âsh. Dengan prinsip inilah, maka *Khawârij* telah meletakkan kata *"kafir",* kepada orang-orang yang terlibat dalam peristiwa *tahkim* tersebut. Terkait dengan hal ini, Agus Maftuh, berkata.

[26]http://pakdhekeong.blogspot.com/2013/04/makalah-radikalisme-islam.html, diakses pada tanggal 25 Mei 2015.

[27]https://dharmavada.wordpress.com/2009/10/16/agama-radikalisme-dan-terorisme/ diakses pada tanggal 25 Mei 2015.

> "Sejauh yang terdapat dalam sejarah, terdapat beberapa sekte dalam Islam yang memiliki karakter *radikal*, *eklusif* dan sering membentuk *cult* yang menyimpang dari praktek keagamaan *mainstream*, semisal *Khawârij*. Munculnya kelompok *Khawârij* dalam sejarah perkembangan umat Islam dianggap sebagai peristiwa pertama munculnya gerakan fundamentalis-radikalisme Islam. Mereka bukan hanya melakukan tindakan yang semula diniati mengoreksi pemimpinnya yang dinilai menyimpang dari ketentuan Islam menurut interpretasi mereka sendiri.[28]

Lebih jauh juga mereka tega membunuh dan melakukan aksi teror kepada saudara sesama muslim yang tidak sealiran. Seperti kemudian dicatat dalam sejarah, *Khawârij* menjadi gerakan teror karena aksi-aksinya kemudian bercampur dengan kepentingan politiknya."[29] Dengan demikian, radikalisme muncul, selain karena kepercayaan yang penuh terhadap otoritas makna teks-teks *harfiyah* dan juga adanya dorongan untuk mempertahankan politik kekuasaan, tidak terkecuali dalam konteks Islam radikalis kontemporer, sementara perubahan sosial dan tatanan politik global terus mendesak terjadi perubahan pardigma dalam mersepon tantangan. Dalam kaitan ini, M. Muhsin Jamil mengaktualisasikannya dengan kata-kata.

> "Radikalisme Islam kontemporer yang berkembang di berbagai negara, sesungguhnya didorong oleh faktor-faktor lokal maupun internasional. Faktor-faktor internal meliputi persepsi tentang pemerintahan yang buruk, meningkatnya pengangguran dan krisis sosial. Situasi ini berhimpit dengan isu skularisasi yang dilakukan pemerintah…Sedangkan dari sudut internasional, literalisme dan radikalisme terikat oleh babak lanjutan dari era kemunduran dunia Islam. Terutama, setelah runtuhnya Imperium Islam pasca kehancuran ke-*Khalifah*-an Turki Usmani pada tahun 1924."[30]

Perpustakaan UIN Mataram

Karena itu, dalam konteks perubahan global, bagaimana pun, literalisme-radikalis berkehendak untuk memenuhi hasrat religiusitas manusia sekaligus benteng yang kokoh dalam "perjuangan iman" dan, karena itu pula, Islam radikalis, membuat demarkasi yang jelas dengan *mainstream*, yaitu: *pertama*, dokterin *inerrancy* mengenai kitab suci, yaitu menyeru kepada upaya untuk kembali kepada ajaran kitab suci secara *harfiyah*; dan, *kedua*, menolak gagasan pluralisme,

---

[28]Agus Maftuh Abegebriel dan M. Ishom El-Saha, "Survei Historis dan Doktrinal Fundamentalisme Islam di Era Khilafah", dalam A. Maftuh Abegebriel dkk. *Negara Tuhan The Tematic Encyclopedia*, (Yogjakarta: Multi Karya Grafika, 2004), h. 237.

[29]*Ibid*., h. 237.

[30]M. Muhsin Jamil, *Membongkar Mitos Manegakkan Nalar: Pergulatan Islam Liberal Versus Islam Literal*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar Offset, 2005), h. 98.

hermeneutika, dan pendekatan-pendekatan lain yang keluar dari pemahaman yang bersifat tekstual. Dalam konteks hermeneutika, misalnya, Islam radikal atau pun fundamental menolak sikap kritis terhadap dan interpretasinya. Bagaimana pun, nalar tidak dibenarkan melakukan "kompromi" atau pun "pemberontakan" intelektual dalam menginterpretasikan ayat-ayat. Teks al-Qur'an harus dipahami secara literal sebagaimana adanya. Karena nalar dipandang tidak mampu memberikan interpretasi yang tepat terhadap teks-teks. Meski bagian-bagian tertentu dari kitab suci boleh jadi kelihatan bertentangan satu sama lain nalar tidak dibenarkan melakukan semacam "kompromi" dan menginterprtasikan ayat-ayat tersebut.[31]

3. Terorisme

Terma teroris merupakan dua konstruksi ideologi antara *fundamentalis* dan *radikalis,* sebagaimana yang telah disebutkan sebelumnya, kemudian cenderung membawa sikap keras dan menakutkan, yang dalam dunia kontemporer, melahirkan istilah "*terorisme",*[32] dan dalam bahasa Arab disebut dengan *"al-Irhab."*[33] Dan, aksis teroris dalam sejarah telah juga terjadi dan ditujukkan dalam agama-agam lain, baik dalam agama Yahudi, Keristen dan beberapa suku agama dibelahan dunia yang bentuk dan motifnya pun beragam

[31]*Ibid*., h. 99.

[32]Bandingkan. Michael A. Rift, *Kamus Ideologi Politik Modern,* Terj. A. Miftahuddin dan Hartian Silawati, (Yogjakarta: Pustaka Pelajar, 2001), 252. Penting ditambahkan, Istilah "terorisme" dan "teroris" dikenal secara luas masyarakat dunia. Terorisme, dan pertama kali dalam sejarah manusia dimulai pada sekitar 66-67 SM. bertepatan dengan peristiwa perjuangan kaum *Zealot* dalam agama Yahudi. Aksi ini bernama *Sicarii* yang dilakukan oleh kaum Yahudi untuk meneror orang-orang Roma yang menjajah Yahudi, di hari-hari libur di Yerusalem. Kelompok fanatik Yahudi dengan senjata yang bernama *"sica"* inilah melakukan teror terhadap lawan-lawannya. Terorisme pada perkembangannya dimotifasi, bisa, "motif agama", "fanatisme beragama", dan bahkan bermotif "rasialisme", seperti kelompok *Ku Kluk Klan* di Amerika Serikat yang melakukan pembunuhan besar-besar terhadap orang-orang kulit hitam yang dianggap berderajad "rendah"; *separatisme*, seperti gerakan *"IRA"* di Irlandia Utara, *"Macan Tamil"* di Sri Langka, *Suku "Kurdi"* di Irak dan Turki, *"ETA"* di Spanyol dan gerakan Teror *RMS* di Indonesia; dan oposisi terhadap pemerintah seperti Gerakan Aceh Merdeka dan Gerakan Papua Merdeka. Lihat. "Fundamentalisme Agama, "Terorisme dan Konflik Peradaban" dalam, *http://jappy.8k.com/custom.htm*. diakses pada tanggal 27 Mei 2015.

[33]Yûsuf al-Qardhâwî, *al-Shahwah al-Islâmiyah Bayna al-Jumûd wa al-Tatharruf,* (Kairo: Dâr al-Syurûq, 2001), h. 18.

seperti "fanatisme" kelompok Yahudi, "separatisme" gerakan *"IRA"* di Irlandia Utara, kelompok *"Macan Tamil"* di Sri Langka, *Suku "Kurdi"* di Irak dan Turki, *"ETA"* di Spanyol dan gerakan Teror *RMS* di Indonesia, "rasialisme", kelompok *Ku Kluk Klan* di Amerika Serikat yang melakukan pembunuhan besar-besar terhadap orang-orang kulit hitam yang dianggap berderajad "rendah."[34]

Pada perkembangannya, terorisme justru semakin menjadi fenomena internasional melalui perkembangan teknologi dan dilakukan dengan lebih sistematis dan teroganisir, yang tidak terikat oleh teritorial. Gerakan al-Qaeda misalnya, merupakan gerakan yang semata-mata menentang peradaban global, bukan penguasa ataupun negara tertentu, karena peradaban global yang dimaksud sangat bertentangan dengan nilai-nilai al-Qaedah. Di samping itu juga, sebagai reaksi atas sikap dan tindakan Amerika Serikat yang tidak adil. Menurut Usama bin Laden, "Amerika telah memberikan kesempatan bersatunya kekuatan dunia Keristen dan Zionis Yahudi yang ditunjukkan oleh bersatunya dua Negara (Inggeris dan Israel). Dan merekalah yang memporak-porandakan umat Islam di berbagai Negara, seperti Palestina, Tajikistan, Burma, Kasymir, Assam, Philipina, Somalia, Eritrea, Checnya dan Bosnia."[35] Bahkan sebagai reaksi perlawanan terhadap Keristen Barat dan Yahudi menjadi mengemuka yang ditunjukkan oleh munculnya gerakan-gerakan Islam yang secara khusus memiliki misi itu, misalnya, "Front Islam Dunia *(the World Islamic Front)*," pada tanggal 23 Pebruari 1998 di London, yang termasuk di dlamnya Usama bin Laden dan jaringan al-Qaeda. Disusul kemudian, berdirilah gerakan *"al-Jihad"* yang dipimpin oleh Aiman al-Zawahiri, *"Jami'ah al-Islamiyah"* oleh Abu Yasir Thoha, *"Jamiatul 'Ulama'e Pakistan"* oleh Mir Hamzah, dan gerakan *"jihad movement"* Bangladesh oleh Fazlur Rahman.

Semua gerakan tersebut diorientasikan untuk membangun *"jihad"* melawan *"Jew and Crusader"* dan Amerika Serikat. Dalam konteks ini, Amerika serikat telah membumihanguskan masyarakat Irak dan Palestina.[36] Gerakan teroris, sudah mempergunakan senjata

[34]Lihat. "Fundamentalisme Agama, "Terorisme dan Konflik Peradaban" dalam, *http://jappy.8k.com/custom.htm*. diakses pada tanggal 27 Mei 2015.

[35]Ahamd Jainuri, et.al. *Terorisme dan Fundamentalisme Agama Sebuah Tafsir Sosial*, (Malang: Bayumedia Publishing, 2003), h. 175-176.

[36]Ahamd Jainuri, et.al. *Terorisme dan Fundamentalisme Agama Sebuah Tafsir*

pemusnahan massal, dan bukan lagi senjata konvensional. Dalam strategi perang, *"terror"* dipandang sebagai *grand strategy* (strategi pamungkas) yang biasanya digunakan oleh kelompok yang lemah melawan kelompok yang kuat. Misalnya, dalam perang gerilia, karena tidak mempunyai senjata cukup kuat menghadapi musuh, maka dipilihlah strategi *fit and run*, hantam dan lari.[37]

Secara etimologi, kata 'teroris' (pelaku) dan 'terorisme' (aksi) berasal dari bahasa Latin *'terrere'* yang berarti membuat gemetar atau menggetarkan. Kata 'teror' juga berarti bisa menimbulkan kengerian. Tentu saja kengerian di hati dan dalam pikiran korbannya.[38]

Dalam konteks Islam, setidaknya ada enam kata yang menunjuk kepada arti *"irhâb"*, yang terdapat dalam enam surat dalam al-Qur'an seperti kata *"rahbatan"*,[39] *"rahbi"*,[40] *"rahban"*,[41] *"turhibûna"*,[42] *"wa istarhabûhum"*,[43] dan *"farhabûna."*[44]

Majma' al-Fiqh al-Islami al-Hindi, mengungkapkan.

ويرى الباحث أن الكلمات المذكورة وردت في القرآن علمة بمعنى التخوف والإخافة.. وفي تفسير (ترهبون به عدوالله) (الأنفال) يقول عديد من العلماء إن المراد به "استراتيجية عسكرية ودرء للردع لاعتداء العدو وموقف دفاع" واتخاذه تدبيرا للردع لأمر طبعي ومعقول من جميع الأوجه وفي نفس الصدد يقول باحث إن "لإرهاب" يشكل عنصرا هاما من عناصر الا ستراتيجية الإسلامية الخارجية.[45]

Pada dasarnya istilah 'terorisme' merupakan sebuah konsep yang memiliki konotasi yang sangat sensitif karena terorisme menyebabkan terjadinya pembunuhan dan penyengsaraan terhadap orang-orang yang

---

Sosial, (Malang: Bayumedia Publishing, 2003), h. 175-176.

[37]http://adityadharmasaputra.blogspot.com/2012/02/definisi-fundamentalisme-radikalisme.html, diakses pada tanggal 27 Mei 2015.

[38]https://dharmavada.wordpress.com/2009/10/16/agama-radikalisme-dan-terorisme/diakses pada 29 Mei 2015.

[39]QS. al-Hasyr,

[40]QS. al-Qashash

[41]QS. al-Anbiya'

[42]QS. al-Anfal

[43]QS. al-A'raf

[44]QS. al-Baqarah

[45]Majma' al-Fiqh al-Islam al-Hindi, *al-Irhab wa al-Salam*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2007), h. 14.

tidak berdosa. Dalam pasal 1 Undang-Undang Nomor 15 Tahun 2003 Tentang Pemberantasan Tindak Pidana Terorisme dinyatakan bahwa,

> "Terorisme adalah perbuatan melawan hukum secara sistematis dengan maksud untuk menghancurkan kedaulatan bangsa dan negara dengan membahayakan bagi badan, nyawa, moral, harta benda, dan kemerdekaan orang atau menimbulkan kerusakan umum atau suasana teror atau rasa takut terhadap orang secara meluas, sehingga terjadi kehancuran terhadap objek-objek vital yang strategis, kebutuhan pokok rakyat, kebudayaan, pendidikan, perekonomian, teknologi, perindustrian, fasilitas umum, atau fasilitas internasional."[46]

Dengan demikian, terorisme memiliki beberapa pengertian, yaitu (1) pemakaian kekerasan secara sistematis untuk mencapai tujuan politik (merebut, mempertahankan atau menerapkan kekuasaan); (2) keseluruhan tindakan kekerasan, penyerangan, penyanderaan warga sipil yang dilakukan oleh sebuah organisasi politik untuk menimbulkan kesan kuat atas suatu negara, negaranya sendiri maupun negara lain; (3) sikap menakut-nakuti; (4) penggunaan kekerasan dan intimidasi, terutama untuk tujuan-tujuan politik; dan, (5) kekerasan yang sangat jelas ditujukan kepada warga sipil yang dipilih secara acak dalam usaha untuk menimbulkan rasa takut yang menyebar kemana-mana dan karenanya, mempengaruhi kebijakan-kebijakan pemerintah.[47] Dari pengertian ini terlihat beberapa unsur yang melakat dari tindakan terorisme, yaitu (1) tindakan yang disengaja menimbulkan ketakutan; (2) tujuan atau kepentingan yang akan dicapai pembuat ketakutan dengan tindakan itu: dan, (3) korban tindakan itu tidak selalu berkaitan langsung dengan tujuan yang hendak dicapai. Dengan demikian, *terorisme* berarti penggunaan kekerasan untuk menimbulkan ketakutan dalam usaha mencapai suatu tujuan (terutama tujuan politik); praktik-praktik tindakan teror.[48]

Dalam "Encyclopaedia of Bratenia, seperti dikutip dalam "Majma' al-fiqh al-Islâmi al-Hindi", disebutkan, teroris adalah:

استخدام الإرهاب أو العنف المفاجأ بصورة مخططة ضد حكومة أوعامة الناس أو أفراد بهدف تحقيق مكاسب سياسة.[49]...ير الغالبية الكبيرة من كتاب المقالات أن

[46]*https://dharmavada.wordpress.com/2009/10/16/agama-radikalisme-dan-terorisme/* diakses pada tanggal 27 Mei 2015.

[47]Machasin, "Fundamentalisme dan Terorisme" dalam Agus Maftuh, *Negara Tuhan*, h. 799-800.

[48]*Ibid.*, h. 800.

[49]Al-Hindi, *al-Irhab*.., h. 14.

الإرهاب عبارة عن الفتنة والفساد بجميع أشكالها التي تبث الخوف والذعر فى طائفة أو لدى فرد وتعرض الأرواح والأموال والأعراض والوطن والعقيدة والديانة للأخطار سواء ير تكبه فرد أو جماعة أو حكومة ... إن الإرهاب بالمعنى المذكور هنا عمل ينافي الشريعة الالهية والعقل والمنطق والقوانين الإنسانية المعترف بها دوليا...ويضيف أن الارهاب له دوافع ومناهج وأهداف تجعل منه محرما شرعا... وما نجده فى القرآن والسنة النبوية من الجهاد والمقامة فإنه لايقصد منه سوى درء الإرهاب بمعناه المذكور. ولتعزيز آراء هذه بشأن حرمة الارهاب استند إلى النصوص الآتية الذكر: وَأَعِدُّوا لَهُم مَّااسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللهِ وَعَدُوَّكُمْ {الأنفال :60} وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلاَ تَعْتَدُوا إِنَّ اللهَ لاَ يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ { البقرة:190}لا يحل لمسلم أن يروع مسلما(مسند أحمدسنن أبي داود الطبراني) وغن كان هازلاكإشارته بسيف أو حديد أو أفعى أو أخذ متاعه ففزع لفقده. .. المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده[50] (فيض القدير:44/6) يقول الباحث المذكور: إن هذين الحديثين الشريفين يعمان المسلم وغير المسلم لأن المرء – مسلما أو كان كافرا—إنسان كرمه الله تكريما وجعل روحه ودينه وعقله وماله وعرضه محرما من محرمات الله... ومن الحق أيضا الإسلام يحمى حقوق كل إنسان بدون أي تمييز على أسس العقيدة أو الديانة وأوامر ديننا الحنيف مطلقة فى تحريم الظلم أو الاعتداء على أي شخص ذلك لأن الظلم بحدذاته جريمة لا يبررها ملة ولادين من الأديان السماوية.[51]

Sementara itu, Majelis ‘Ulama’ Indonesia (MUI) menegaskan, bahwa terorisme adalah “tindakan kejahatan terhadap kemanusiaan dan peradaban yang menimbulkan ancaman serius terhadap negara, bahaya terhadap keamanan negara, bahaya terhadap keamanan, perdamaian dunia dan merugikan kesejahteraan masyarakat. Dan, terorisme diorganisasi secara baik (*well organized*), bersifat internasional dan

[50]Fath al-Qadir, juz 6, h. 44.
[51]Al-Hindi, *al-Irhab*.., h. 14.

digolongkan sebagai kejahatan luar biasa (*extra ordinary crime*) yang tidak membedakan sasaran (*indiscriminative*).”[52]

Konvensi Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB) pada tahun 1939 mendefinisikan terorisme sebagai segala bentuk tindak kejahatan yang ditujukan lansung kepada Negara dengan maksud menciptakan bentuk terror terhadap orang tertentu atau kelompok orang atau masyarakat luas.”[53] Dalam Kamus *Webster’s New School and Office Dictionary*, dijelaskan bahwa, *“terrorism is the use of violence, intimadition, etc to gain to end; especially a system of government rulling by terror…”* terorisme adalah penggunaan kekerasan, intimidasi dan sebagainya untuk merebut atau menghancurkan, terutama, sietem pemerintahan yang berkuasa melalui terror.”[54]

Sampai disini, dapat dikatakan bahwa *terorisme* adalah suatu kejahatan yang mengancam kedaualatan negara *(against of state)*, melawan kemanusiaan *(againts humanity)* yang dilakukan dengan berbagai bentuk tindakan kekerasan. Bagaimana pun, terorisme bersifat merusak *(ifsâd)* dan anarkis *(faudhâ)* yang menimbulkan rasa takut dan atau menghancurkan pihak lain, serta dilakukan tanpa aturan dan sasaran tanpa batas. Formasi tindakan yang mereka lakukan dan akibat yang diimbulkannya ini, dalam tradisi *fiqh Islam,* dapat ditemukan dalam sejumlah karya, misalnya, dalam kitab *al-Majmû’ Syarh al-Muhazzab* disebutkan.

من شهر السلاح وأخاف السبيل فى مصر أو برية وجب على الإمام طلبه لأنه اذا ترك قويت شوكته وكثر الفساد فى قتل النفس وأخذ الأموال فإن وقع قبل أن يأخذاالمال وبقتل النفس عزر وحبس على حسب مايراه السلطان لأنه تعرض للدخول فى معصية عظيمة.[55]

“Jika ada orang yang mempertontonkan senjata dan menakut-nakuti orang yang lewat dijalan, maka imam (penguasa) wajib mencarinya (dan menangkapkanya), karena jika dibiarkan, akan menjadi bertambah kekuatannya dan bertambah kerusakan (korban) dengan senjata itu dalam bentuk pembunuhan dan

[52]Tim Penanggulangan Terorisme Melalui Pendekatan Ajaran Islam, *Meluruskan Makna Jihad Mencegah Terorisme,* (Jakarta: BNPT, 2006), h. 26.

[53]*Ibid.*, h. 26-27.

[54]Tim Penanggulangan Terorisme Melalui Pendekatan Ajaran Islam, *Meluruskan..*, h. 27.

[55]Imam al-Nawawî, *al-Majmû’ Syarh al-Muhazzab,* (Ttp.: Dâr al-Fikr, tt.), Juz.XX, h. 104.

perampasan. Jika ia ditangkap sebelum mengambil harta dan membunuh, maka ia pasti dihukum ta'zir dan dipenjara sesuai dengan keputusan penguasa, karena ia menunjukkan tanda-tanda kedurhaakan besar."

Penegasan Imam al-Nawawi di atas menunjukkan bahwa terorisme itu, dan pada umumnya, baik dengan tujuan mengambil harta maupun untuk tujuan politik dan tujuan lainnya termasuk dalam kategori orang yang memerangi Allâh dan Rasul-Nya *(al-Hirâbah)*, yang hukumnya adalah haram. Dengan demikian, tidak diragukan lagi bahwa sesungguhnya terorisme adalah bentuk kejahatan yang sempurna terhadap agama dan kemanusiaan dan apa pun alasannya, karena hasil akhir dari suatu tindakan terorisme adalah jatuhnya korban, baik manusia, harta dan lainnya.

Sementara itu, Liga Muslim Dunia *(The Muslim World League)*, seperti dikutip Thariq al-Qadri, mendefisikan terorisme dengan redaksi berikut ini:

الإرهاب هوالعدوان الذي يمارسه أفراد أو جماعات أودول بغيا على الإنسان دينه ودمه وعقله وماله وعرضه ويشمل صنوف التخويف والأذى والتهديد والقتل بغيرحق وما يتصل بصور الحرابة وإخافة السبيل وقطع الطريق وكل فعل من أفعال العنف أو التهديد يقع تنفيذا لمشروع إجرامي فردي أو جماعي ويهدف إلى إلقاء الرعب بين الناس أو ترويعهم بائذاءهم أوتعريض حياتهم أو حريتهم أو أمنهم أو أحوالهم للخطر ومن صنوفه إلحاق الضرر بالبيئة أو بأحد المرافق والأملاك العامة أوالخاصة أو تعريض أحد الموارد الوطنية أو الطبيعة للخطر.[56]

"Terorisme adalah agresi yang dilakukan oleh individu, kelompok, dan negara pada agama, darah, akal, dan kehormatan seseorang. Terror mencakup aksi-aksi menakut-nakuti, menyakiti, mengancam, membunuh tanpa sebab, segala hal yang berkaitan dengan bentuk-bentuk penyerangan, perampokan, dan setiap perbuatan bengis dan brutal sebagai bentuk kriminalitas yang dilakukan perseorangan dan kelompok. Terror juga bertujuan menimbulkan ketakutan di tengah-tengah masyarakat. Menakut-nakuti dengan menyakiti mereka, mengancam kehidupan, kebebasan, keamanan, dan segala kondisi mereka. Di antara bentuk terror juga adalah merusak lingkungan atau salah satu proverti privat dan publik dan sumber daya alam dan nasional."

[56]Muhammad Thahir al-Qadri, *Fatwa Tentang Terorisme dan Bom Bunuh Diri*. Terj. Yudi Wahyudin dan Riswan Kurniawan, (Jakarta: Lembaga Penelitian dan Pengkajian Islam, 2014), h. 222.

Dari berbagai pandangan di atas, dapat dipahami bahwa terorisme yang akhir-akhir ini muncul kepermukaan, dan dimana pun berada, bagaimana pun, merupakan tindakan kejatahatan terhadap kemanusiaan, peradaban dan bahkan terhadap agama, yang sesungguhnya juga adalah refleksi dari sikap dan ideologi kekerasan kaum *Khawârij*. *Khawârij* dengan logika politiknya, dan teroris dengan logika politiknya juga, hendak bermaksud ingin melaksanakan ajaran Islam yang suci, tetapi dilakukan dengan cara-cara yang tidak suci. Sebuah metode yang sama sekali tidak dibenarkan oleh Islam. Karena itu, tidak mengherankan jika perkembangan terorisme diberbagai belahan dunia sekarang adalah bagian dari kebangkitan kembali *Khawârij*.

Terkait dengan hal ini, Syekh Muhammad Nashir al-Dîn al-Nabhânî, menyatakan bahwa:

واليوم والتاريخ يعيد نفسه كمايقولون فقد نبتت نابتة من الشباب المسلم لم يتفقهوا فى الدين إلا قليلا ورأو أن الحكام لا يحكمون بماأنزل الله إلا قليلا فرأوا الخروج عليهم دون أن يستشيروا أهل العلم والفقه والحكمة منهم بل ركبوا رئوسهم أثاروا فتنا عمياء وسفكوا الدماء فى مصر وسوريا والجزائر وقبل ذلك فتنة الحرم المكي فخالفوا بذلك هذاالحديث الصحيح الذي جرى عليه عمل المسلمين سلفا وخلفاإلا الخوارج.[57]

"Hari ini sejarah telah terulang kembali. Muncul generasi muda muslim yang tidak memahami agama dengan sebenarnya. Mereka berpendapat bahwa banyak para pemangku pemerintahan yang tidak menjalankan hukum Allâh, kecuali hanya sedikit saja (yang menjalankan hokum Allâh). Maka, mereka berpikir untuk membelot dari pemerintahan tanpa meminta pendapat para ulama dan ahli fiqh serta orang-orang yang bijak di kalangan mereka. Bahkan mereka mengikuti pemimpin-pemimpin mereka yang mengedepankan fitnah (kekerasan) secara membabi buta dan menumpahkan darah di Mesir, Suriah dan al-Jazair serta melakukan kekacauan sebelumnya di tanah suci, Makkah. Dengan demikian, mereka telah menentang hadits shahih yang diamalkan oleh umat Islam dahulu dan sekarang, kecuali Khawarij."

Bagaimana pun, tidak diragukan lagi, bahwa eksistensi *fundamentalis-radikalisme,* dan bahkan *terorisme* memiliki geneologi historis yang panjang dalam dinamika kehidupan dan peradaban. Dan, yang paling substansial, bahwa realitas eksistensial *fundamental-*

[57]al-Qadri, *Fatwa Tentang..*, h. 272.

radikal-teroris lebih diakibatkan oleh suatu kepentingan politik, mesti harus menjadikan nilai-nilai kemanusiaan ternapikan, dan kecenderungan ini harus pula menjadikan agama sebagai korban terminologis, dimana agama sering dijadikan landasan untuk kepentingan politik kekuasaan. Berbagai penjelasan di atas, bagaimana pun, telah menunjukkan bahwa sikap keras yang ditunjukkan oleh kelompok fundamental-radikal dengan prilaku kekerasan yang menimbulkan ketakutan, kerusakan dan kehancuran baik secara sosial, agama dan kekerasan lainnya secara politik, seperti pembangkangan atau penolakan terhadap suatu sistem pemerintahan yang sah dapat dikategorikan sebagai tindakan teroris.

Sebagaimana latar historis yang telah menjadi bangunan eksistensial *fundamentalis-radikalis-teroris*, sebagaimana telah dikemukakan di atas. Maka, demikian juga halnya eksistensi *fundamentalis-radikalis-teroris* Islam, yang memiliki akar geneologis pemikiran dan ideologis dalam sejarah perkembangan pemikiran keislaman. Secara umum, pemikiran dan ideologis, bagaimana pun, dan harus diakui, bahwa gagasan maupun gerakan *fundamentalis-radikalis-teroris* kontemporer, baik yang berkembang di negara-negara Timur Tengah maupun di Indonesia memiliki ketersambungan dengan ideologi dengan gerakan yang dikembangkan oleh para pemikir Islam yang berpikiran fundamental-radikal, seperti Muhammad bin 'Abd. al-Wahhâb, dengan ideologi *"puritanisme,"* Taqî al-Dîn al-Nabhânî, melalui konsep *"Khilafah"*, Abû al-A'lâ al-Maudûdî dengan *"al-Hakimiyah"*, Sayid Quthub dengan *"al-Takfîr wa al-Hijrah"*, dan lain-lainnya.

Menurut Olivier Roy, meskipun kelompok *fundamentis-radikalis* Islam yang berkembang saat ini tidaklah tunggal tetapi terdapat banyak variasi baik itu pada segi keorganisasian, model gerakan, maupun latarbelakang kelahirannya, tetapi mereka memegang doktrin yang hampir sama, antara yang atu dengan yang lainnya. Olivier Roy, memberikan contoh dengan mengatakan,

> "Asal mula pemikiran dan organisasi Islamis dewasa ini bisa ditelusuri sampai *Ikhwan al-Muslimin* yang didirikan ustaz Hasan al-Banna di Mesir pada tahun 1928, dan *Jama'at Islami* yang didirikan al-Maudûdî pada tahun 1941. Kendati kedua gerakan ini berdiri-sendiri, kesamaan gagasannya sangat tampak dan kontak-kontak intelektual pun dilakukan. Seorang murid al-Maudûdî, warga

India, Abu Hasan 'Ali al-Nadwi, menerjemahkan karya al-Maududi ke dalam bahasa Arab, yang kemudian bertemu dengan Sayyid Quthub." [58]

Jalinan pemikiran dan ideologis gerakan-gerakan fundamentalis-radikalis tersebut, bukan saja pada level negara-negara Timur Tengah, tetapi juga ke beberapa negara di Asian, tidak terkecuali Indonesia, dan jalinan ini pun sampai kepada Usmah bin Laden. A. Maftuh Abegebriel, menggambarkan kenyataan ini dengan kata-kata.

"Kolega Usamah "Arab-Afghan" yang datang dari kawasan Asia Tenggara hampir semuanya lewat rekomendasi dan disposisi Abdullah Sungkar, yang sudah mempunyai hubungan khusus dengan Abdurrasul Sayyaf di Pakistan. Para *mujahidin* yang berasal dari Indonesia dalam diskusi ideologisnya di Peshawar sudah barang tentu mengusung ide DI/TII Sekarmaji Marijan Kartosuwiryo yang dikenal sebagai bapak proklamator Negara Islam Indonesia…. Pertemuan dan perkenalan lebih intens antar organisasi dan gerakan Islam garis keras mulai dari *al-Ikhwan al-Muslimun, Jama'ah al-Jihad, al-Jama'ah al-Islamiyah* baik dari Mesir, Maroko, Tunis atau pun dari Pakistan sendiri yang merupakan *heritage*-nya Abû al-A'lâ al-Maudûdî dan juga HAMAS, *Hizbu al-Tahrir-nya al-Nabhani al-Falistini, al-Tafkir wa al-Hijrah atau Jama'at al-Muslimin* Syukri Mustafa, MILF Abu Sayyaf, DI/TII dan masih banyak lagi gerakan-gerakan Islam radikal militan."[59]

Dengan kata lain, tidak ada suatu pemikiran atau gerakan yang tumbuh dan berkembang tanpa memiliki jalinan geneologis, baik secara metodologis, politik, tujuan dan mungkin juga paradigma. Harus pula ditegaskan disini, bahwa seluruh gerakan Islam fundamental-radikal yang berkembang di Indonesia adalah potret dan jenis kelaminnya Islam fundamental-radikal kontemporer *al-Qaida*-nya Usamah bin Laden melalui *"connecting flight"*-nya Abdullah Sungkar, baik dalam bentuknya yang "puritan" dan atau apa pun sebutannya.

B. Potret Genuine dan Doktrin Islam Fundamentalis-Radikalis

Harus diakui terdapat banyak ragam dan dokterin Islam fundamentalis radikalis yang berkembang di dunia internasnional,

[58]Olivier Roy, *Gagalnya Islam Politik*, terj. Harimurti dan Qamaruddin SF, (Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2005), h. 37-41.

[59]A. Maftuh Abegebriel, "Jihad, G-Wot Dan Humanisme" dalam, A. Robert Dreyfuss, *Devil's Game Orchestra Iblis 6o Tahun Perselingkuhan Amerika-Religious Extremist*, Terj. Asyhabuddin dan Team SR-Ins Publishing, (Yogjakarta: SR-Ins Publishing, 2007), h. xix.

khususnya dunia Islam, namun dalam konteks ini peneliti memfokuskan pada empat gerakan, karena dalam tilikan sementara, empat gerakan ini yang tampaknya mewarnai gerakan Islam paling penting di dunia Islam, termasuk di Indonesia, yaitu gerakan Wahabiyah dengan *al-tajdid*-nya, Jama'ah Islamiyah dengan *"al-hakimiyah"*-nya, gerakan Quthubisme melalui teori *"al-takfîr wa al-hijrah"*-nya, dan Hizbut Tahrir dengan dokterin *al-hâkimiyah*-nya.

Terma Puritansime secara teoretis-ideologis mendapatkan tempat di tangan Muhammad bin 'Abd. al-Wahhâb,[60] seorang ulama yang berasal dari kampungng Najd, Saudi Arabia, dan pengikutnya *(Wahâbiyah)*. Secara substantif, ajaran yang dikembangkan Muhammad bin 'Abd. al-Wahhâb, yang secara substantif, menceriminkan ajaran tentang (1) memerangi segala bentuk *syirik*, *khurafat* dan *bid'ah* (2) menerapkan literalisme yang ketat dan menjadikan teks sebagai satu-satunya sumber otoritas yang sah, dan (3)menampilkan permusuhan yang ekstrem terhadap intelektualisme, mistisisme, dan semua perbedaan sekte dalam Islam.[61] Bagaimana pun, pikiran *Wahâbiyah* seperti ini dan sering menjadi argumen ideologis mereka dan sering (pula) menimbulkan ketegangan di tengah-tengah masyarakat dan mengusik realitas tradisi yang telah berkembang.

Selanjutnya, *Wahâbiyah* juga menegaskan (1) yang boleh dan harus disembah hanyalah Tuhan semesta, dan oleh sebab itu, setiap orang yang menyembah selain Tuhan adalah *musyrik* sehingga sah

Perpustakaan UIN Mataram

[60]Muhammad bin ʿAbd al-Wahhāb, seorang ulama rujukan kelompok *Wahabbiyah*. Lahir tahun 1115 H (1701 M) di *Uyainah (Najd),Riyadl*, ibukota Arab Saudi, dan bersaudara kandung dengan Sulayman bin 'Abd. Al-Wahab.Semasa kecil, Muhammad bin ʿAbd al-Wahhāb diajak oleh ayahnya ke tanah suci Mekkah untuk menunaikan haji, dan menetap di Makkah, sementara ayahnya kembali ke *Uyainah*. Belajar di Madinah, pada dua orang ulama yaitu Syeikh Abdullah bin Ibrahim bin Saif al-Najdi dan Syeikh Muhammad Hayah al-Sindi. Ketika berada di Madinah, ia melihat banyak umat Islam yang tidak menjalankan *syari'ah* dan berbuat *syirik*, seperti mengunjungi makam Nabi atau makam seorang tokoh agama, kemudian memohon sesuatu kepada kuburan dan penguhuninya. Hal inilah yang membuatnya semakin terdorong untuk memperdalam ilmu tauhid yang murni *('aqidah salafiyah)*, dan berjanji akan berjuang dan bertekad untuk mengembalikan *aqidah* umat Islam kepada akidah Islam yang murni (*tauhid*), jauh dari sifat *khurafat, tahayul,* atau*bid'ah*. Lihat. http://id.wikipedia.org/wiki/Muhammad_bin_Abdul_Wahhab. Diakses pada 27 Mei 2015.

[61]M. Imdadun Rahmat, *Arus Baru Islam Radikal: Transmisi Revivalisme Islam Timur Tengah ke Indonesia*, (Jakarta: Erlangga, 2005), h. 66

dibunuh; (2) sebagian besar umat Islam diyakini bukan lagi penganut faham *tauhid*. Alasannya, mereka telah terjerumus ke dalam kubang meminta pertolongan kepada selain Tuhan, melainkan kepada *syekh* atau *wali* dan dari kekuatan *ghoib*. Muslim yang demikian ini, bagi *Wahabisme* juga termasuk dalam golongan *musyrik* dan tentu saja *halal* dibunuh; (3) menyebut nama Nabi, *syeikh* atau malaikat sebagai perantara dalam *do'a* juga dapat dikategorikan telah berbuat ke-*musyrikan*; (4) meminta *syafa'at* selain Allâh juga termasuk *syirik*; (5) muslim yang ber-*nazar* kepada selain Allâh juga termasuk *musyrik*; (6) memperoleh pengetahuan selain dari *al-Qur'ân, al-Hadits* dan *al-Qiyas* (analogi) merupakan kekafiran; (7) tidak mempercayai *qoda'* dan *qadar* termasuk dari ke-*kafir*-an; dan, (8) menggunakan *takwil* dalam menafsirkan *al-Qur'ân* termasuk kafir."[62] Logika berpikir yang dikembangkan oleh Wahabi telah menuntun mereka menjadi kelompok yang suka memberikan *"stigma negatif"* terhadap intelektualimse Islam, seperti *tasawuf Islam* dan para arsiteksnya, seperti Ibnu 'Arabi, dan Ibnu Faridl, begitu sempurna, sebagaimana terdeteksi dalam ungkapan mereka berikut ini.

من أعظم الناس ضلالا، متصوفة في معكال وغيره، مثل ولد موسى بن جوعان، وسلامة بن مانع وغيرهما، يتبعون مذهب ابن عربي، وابن الفارض؛ وقد ذكر أهل العلم: أن ابن عربي من أئمة أهل مذهب الاتحادية، وهم أغلظ كفرا من اليهود والنصارى، فكل من لم يدخل في دين محمد ويتبرأ من دين الاتحادية، فهو كافر بريء من الإسلام، ولا تصح الصلاة خلفه، ولا تقبل شهادته.[63]

"Kesesatan terbesar umat adalah mengikuti kalangan sufi adalah pandangannya tentang kelahiran Musa bin Ju'an, Salamah bin Mani' dan selainnya, mengikuti mazhab Ibnu 'Arabi, Ibnu Faridl. Menurut ulama, Ibnu 'Arabi adalah penganut paham ittihadiyah, dan itu lebih kafir dari Yahudi dan Kristen. Setiap orang yang tidak mengikuti Islam dan tidak melepaskan diri dari paham ittihadiyah, adalah kafir dan keluar dari Islam, shalat dibelakang mereka menjadi tidak sah, dan tidak diterima syahadah-nya."

'Abd. al-Wahhâb dengan memanipulasi data tentang tasawwuf Ibnu 'Arabi, dia bertopeng dengan menyebut kata 'ulama', yang seakan-akan seluruh para ulama' tidak senang dengan pemikiran Ibnu

[62]Harun Nasution, "*Pembaharuan dalam Islam, Sejarah Pemikiran dan Gerakan",* (Jakarta: Bulan Bintang, 1998), h. 26

[63]*Dar al-Sanniyah*, 13: 51.

‘Arabi. Disadari bahwa ada sebagian ‘ulama’ yang tidak setuju dengan Ibnu ‘Arabi (terutama Ibnu Taimiyah dan kelompok ulama’ yang sejalan dengan pikirannya), dan memang Ibnu Taimiyah, pernah berkata:

ولماكانت أحوال هؤلأ شئطانية كانو مناقضين للرسل صلوة الله تعالى وسلامه عليهم كمايوجد فى كلام صاحب (الفتوحات المكية) و (الفصوص) وأشباه ذالك. يمدح الكفار مثل قوم نوح وهود وفرعون وغيرهم ويتنقص الأنبياء كنوح وإبرهيم وموسى وهارون...64

Kritik Ibnu Taimiyah tersebut, menurut hemat peneliti, karena dan tampaknya, Ibnu ‘Arabi dalam pandangan Ibnu Taimiyah telah melakukan penafsiran yang tidak sesuai dengan *nash* literal al-Qur’an. Karena, sejauh yang bisa dilihat dalam *al-Majmu’*-nya, Ibnu Taimiyah ketika mengoreksi pandangan teosofisme Islam, termasuk Ibnu ‘Arabi, selalu merujuk kepada al-Qur’an dan al-Sunnah. Bisa jadi, kritik tersebut lebih disebabkan adanya perbedaan cara menafsirkan al-Qur’an dan al-Sunnah yang berkaitan dengan ajaran-jaran sufistik. Perlu ditegaskan di sini, dalam pernyataan di atas, tampak jelas Ibnu Taimiyah “menuduh” Ibn ‘Arabi sebagai orang yang mengecam para Rasul.

Menurut analisa peneliti bahwa sesungguhnya Ibnu ‘Arabi tidak pernah mengecam para rasul, sebab dalam *Kitab Taj al-Tarajim*, justru Ibnu ‘Arabi memandang para Rasul sebagai sumber pengetahuan. Ibnu ‘Arabi, berkata:

الرسل خلفاء الله فى الأرض فهم موضع نظر الحق ومحل المعرفة وأصحاب الولاية فاعرف قدرك.65

Meskipun banyak yang mengeritik Ibn ‘Arabi, tetapi harus diakui banyak para sarjana muslim maupun nonmuslim yang memujinya. Bahkan, dengan teori *wihdah al-wujud* inilah yang mampu mempengaruhi sarjana Barat dan kagum kepadanya. Nawaf al-Jarrah, berkata:

يكاد الإجماع ينعقد على أن القول بوحدة الوجود لم يظهر فى صيغته المتكلمة إلا

[64]Ibn Taimiyah, *Majmu’ al-Fatawa*, Xi (al-Manshurat: Dar al-Wafa’, 2005), h. 133.

[65]Ibn ‘Arabi, *Kitab Taj al-Tarajim*, (Ttp.: Tp., Tt.), 62.

على يد إبن عرب عام 628 هـ من المغرب إلى المشرق وكذلك عبد الحق بن سبعين وقد إعتنق المشتشرق الإسباني (آسين بلا شيوس) بمتتع لمدارس الصوفية الفلسفية السابقة على إبن عربي والتي كانت صورة أولية لمدرسة إبن عربي فى وحدة الوجود فتحدث عن إبن مسرة المتوفي فى عام 381 هـ وكيف أثر بأرائه على فلا سفة التصوف فى الأندلس.66

Sebenarnya, ‘Abd. al-Wahhâb, bukan hanya tidak senang kepada tasawwuf dan arsiteknya, tetapi juga telah mengecam pra *‘ulama’* dan ilmu *fiqh* dan dipandangnya sebagai ilmu yang tidak layak untuk dipelajari. Hal ini terlihat ketika dia menfasirkan surat *al-Taubah* (31) dan *al-An’am* (112-113), dengan kata-kata.

(اِتَّخَذُوْا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُوْنِ اللهِ)(التوبة :31) فسرها رسول الله صلىالله عليه وسلم والأئمة بعده بهذا الذي تسمونه الفقه وهو الذي سماه شرك واتخاذهم أربابا لا أعلم بين المفسرين فى ذلك اختلافا.والحاصل أن من رزقه الله العلم يعرف أن هذه المكاتب التي أنتكم وفرحتم بها وقرأتموها على العامة من عندهؤلاء الذين تظنون أنهم علماء كما قال تعالى (وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا)الى قوله وَلِتَصْغَى إِلَيْهِ أَفْئِدَةُ الَّذِينَ لاَيُؤْمِنُونَ بِالْأَخِرَةِ) (الأنعام : 112-113) لكن هذه الأيات ونحوهاعندكم من العلوم المحجورة.[67]

Sungguh sangat tidak dimengerti jalan pikiran ‘Abd. al-Wahhâb di atas, bagaimana mungkin dia menganggap *fiqh* sebagai ilmu yang “tidak berguna”? Sungguh, ini sebuah cerminan dari “tafsir kekerasan.” Bisa jadi, cara berpikirnya ini karena ketidaksukaannya terhadap *fiqh*, yang memang sejak awal ‘Abd. al-Wahhâb, dan juga tidak ahli dalam *fiqh*, dan malas mempelajarinya. Dijelaskan, bahwa ayahnya sangat marah kepada ‘Abd. al-Wahhâb, karena dia malas berlajar *fiqh*. Dan, ayahnya pun menyarankan kepada teman-temannya, agar tidak terlalu

[66]Nawaf al-Jarrah, “al-Muqaddimah”, dalam Ibn ‘Arabi, *Tanazzul al-Amlak fi Harakah al-Aflak*, (Bairut: Dar Sadar, tt), h. 8.

[67]Majmu’ah Rasail wa Masa’il Ulama Najd al-A’lam Min ‘Ashri al-Syaikh Muhammad bin ‘Abd. Al-Wahhab Ila ‘Ashrina Haza.

dekat bergaul dengannya,[68]karena sikap buruknya yang suka menyalahkan orang lain. Akibat sikap kritis yang tidak dimiliki oleh para pengikutnya, maka sesungguhnya mereka telah menjadikan ‘Abd. al-Wahhâb, sebagai sesembahannya, sebagaimana yang suka dikritik oleh ‘Abd. al-Wahhâb sendiri.

Maka, dengan cara yang ekstrim dan emosional inilah, tidak jarang, dan bahkan dapat dikatakan, bahwa secara teoretis-ideologis penyebar api belerang fundementalis-radikalis yang paling sempurna adalah Wahabi. Karena itu, disadari atau tidak, langsung atau tidak, Wahabi telah melahirkan anak-anak kandung fundamentalis-radikalis di beberapa negara, seperti di Negeria Utara,[69] wilayah Afrika Barat, Guinea, Senegal, dan Mali.[70] Tidak diragukan lagi, 'Abd al-Wahhab dengan kaum *Wahabiyah* bisa dikatakan sebagai gerakan fundamentalisme Islam pertama yang berdampak panjang dan luas, tidak terkecuali yang menyebar di Indonesia.[71] Karena itu, dan bagaimana pun, model-model logika dan cara berpikir yang suka menyalahkan orang yang berbeda pendapat dengannya, melakukan kekerasan, dan suka meng-*kafir*-kan orang lain, bukanlah cerminan dari sikap kaum *salafi*.Bagaimana pun, kaum *salafi* sangat menyadari adanya perbedaan, dan menghargai perbedaan yang terjadi. Maka, sangat beralasan untuk tidak meletakkan kata *salafi*, dipundak kaum Wahhabi. Karena *Salafi*, adalah hadir untuk memberikan solusi. A. Rubaidi mengurainya, dengan pernyataan:

> “Bahwa *Salafi* atau *Salafisme*, secara subtantif adalah suatu orientasi pemikiran yang berusaha mengembalikan pemahaman doktrin Islam kepada sumber otentiknya, yaitu al-Qur’an, kehidupan nabi Muhammmad saw. dan generasi awal umat Islam. Bagaimana pun, *Salafisme* mengedepankan gagasan mengenai perlunya umat Islam merujuk kepada periode generasi awal umat Islam untuk menemukan inspirasi dan solusi dari kompleksitas masalah yang dihadapi masyarakat Islam kontemporer. Namun, lambat laun, pemakaian istilah Salafi ini,

[68]Idrus Ramli, “Sejarah Munculnya Wahhabi” dalam Slide, 5.

[69]Lihat. Amel Boubekeur *“Salafism and Radical Politics in Postconflict Algeria”* in Carnegie PAPERS For International Peace, Washintons DC, Moscow, Brussel, Beijing, Beirut, Number 11 September 2008.

[70]M. Maftuh Abegeriel dan Ibida Sitaba, “Fundamentalisme Islam: Akar Teologis dan Politis”, dalam A. Maftuh Abegebriel dkk. *Negara Tuhan The Thematic Encyclopedia*, (Yogjakarta: SR-Ins Team, 2004), h. 513-514.

[71]*http://makalahlaporanterbaru1.blogspot.com/2012/04/fundamentalisme-radikalisme-dan.html*

telah mengalami deviasi setelah dalam prakteknya, cara-cara dalam melakukan purifikasi dilakukan dengan cara-cara militant, kekerasan dan radikal.[72]

Perlu ditegaskan disini, bahwa kata *"Salafi"* berasal dari akar kata *salafa-yaslufu-salafan/sulufa* yang berarti generasi terdahulu atau orang-orang yang hidup sebelum zaman kita.Bentuk plural dari kata *Salafi* sendiri adalah *Salafiyun* atau *Salafiyin*, sedangkan kelompok yang mengikuti ajaran paham *Salafi* disebut juga dengan *Salafiyah*. Sedangkan secara terminologi *al-Salaf* dapat dimaknai sebagai generasi tiga abad pertama sepeninggal Rasulullah yakni para sahabat, para *tabi'in* (pengikut nabi setelah masa sahabat) dan *tabi' at-tabi'in* (pengikut Nabi setelah masa *tabi'in*). Abu Umar Basyir mengkategori salaf adalah mereka yang termasuk tiga generasi pertama dari umat Islam; *sahabat Nabi* (mereka yang bertemu dan hidup di masa nabi saw.), *tabi'in* (mereka yang hidup dimasa sahabat dan wafat sebagai muslim) dan *tabi'ut tabi'in* (mereka yang hidup di masa *ta'bin* serta wafat sebagai muslim).[73] Menurut Ibnu Taimiyah bahwa istilah *Salafi* berarti orang yang mengikuti mereka para *sahabat, tabi'in, dan tabi'it tabi'in* dalam memahami agama sebagai mana yang mereka pahami. Sedangkan kata *Salafiyah* dapat diartikan sebagai khazanah ilmu yang bersumber dari pemahaman secara mendalam terhadap ajaran *Salaf al-Shalih*.[74]

Ada sedikit berbeda dengan definisi di atas walupun yang pada subtansinya sama, yakni pendapat Shâlih al-Fauzan, ia memberikan definisi *salaf* adalah *hizb Allâh* "golongan Allâh" Salaf berafiliasi kepada al-Kitab dan al-Sunnah serta kepada para sahabat mereka menjadi *hizb Allâh*. Barangsiapa menyelesihi *Salaf,* maka mereka adalah golongan-golongan sesat lagi menyimpang. Maksud dari definisi ini, bahwa *salaf* itu adalah orang yang selalu mengikuti petunjuk al-Qur'ân dan Sunnah Nabi Muhammad saw. dengan mengikuti sahabat, maka mereka inilah yang disebut *hizb Allâh* (golongan Allâh) dan siapa

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI MATARAM
Perpustakaan UIN Mataram

[72]A. Rubaidi, "*Radikalisme Islam Nahdlatul Ulama; Masa Depan Moderatisme Islam di Indonesia"* (Yogyakarta: Legung Pustaka, 2007), h. 59

[73]Abu Umar Basyir, *Ada Apa Dengan Salafi Jawaban atas tuduhan dan Koreksi Terhadap Istilah Salaf, Salafi dan Salafiyah,* (Solo: Rumah Dzikir, tt), h. 138.

[74]Syeikh Islam Ahmad bin Taimiyah, "*Majmu' Fatwa"*, jilid XVII (Majlis Islam al-Asiyun: Lajnah Dakwah wa al-Ta'lim, 1997), h. 205.

saja yang menyalahi kelompok *hizb Allâh* maka mereka termasuk orang sesat.[75]

Pokok-pokok ajaran sebagaimana dijelaskan diatas, terlahir dari gagasan utama Muhammad bin'Abd. al-Wahhâb, yang dalam pandangannya bahwa umat Islam telah melakukan kesalahan dengan penyimpangan dari ajaran Islam yang lurus, dan untuk meluruskannya, menurutnya, adalah hanya dengan kembali ke satu-satunya agama yang benar dan mereka akan diterima dan mendapat *ridha* dari Allâh. Dan sebagai solusinya, menurut mereka, adalah maka harus mengikuti *manhâjsalaf*, karena "bahwa *manhâjsalaf* merupakan satu-satunya *manhâj* yang shahih, dan yang harus diikuti di dalam memahami *dinul Islam* ini, karena (1) *manhâj salaf* adalah *manhâj* yang benar dan berada di atas jalan yang lurus; (2) mengikuti selain *manhâj salaf* berarti menentang Rasul Allâh saw. yang berakibat akan diberi keleluasaan untuk bergelimang di dalam kesesatan dan tempat kembalinya adalah *Jahannam* (3) orang-orang yang mengikuti *manhâj salaf* dengan sebaik-baiknya, pasti mendapat *ridha* dari Allâh dan tempat kembalinya adalah surga yang penuh dengan kenikmatan, kekal abadi di dalamnya; (4) *manhâj salaf* adalah *manhâj* yang harus dipegang erat-erat, tatkala bermunculan pemahaman-pemahaman dan pendapat-pendapat dalam memahami Islam, sebagaimana yang diwasiatkan oleh Rasul Allâh (5) orang-orang yang mengikuti *manhâj* mereka adalah sekelompok dari umat ini yang senantiasa tampil di atas kebenaran, dan senantiasa mendapatkan pertolongan dan kemenangan dari Allâh swt. (6) orang-orang yang mengikuti *manhâj Salaf*, mereka adalah golongan yang selamat dikarenakan mereka berada di atas jalan yang ditempuh oleh Rasul Allâh dan para sahabatnya.[76]

Dengan semangat puritan, 'Abd al-Wahhâb hendak membebaskan Islam dari semua prilaku yang telah menggerogotinya dan (1) umat Islam telah meninggalkan sunnahnya dan tidak memperaktekkannya dalam kehidupan sehari-hari, meremehkannya, munculnya sikap sombong terhadap sunnah; (2) menyebarnya sejumlah hadits yang lemah dan palsu dikalangan umat Islam; (3) munculnya berbagai *bid'ah* dikalangan muslim; (4) taklid buta kepada mazhab tertentu; (5) munculnya fatwa Islam tanpa pengetahuan atau dalil; (6) berakhirnya

[75]Tim Jazera, "*Syubhat Salafi*" (Solo: Jazera, 2011), h. 17.

[76]Lihat http://www.asysyariah.com akses tanggal 28 januari 2012. Diakses pada tanggal 26 Mei 2015.

penerapan *syari'ah* (hukum Islam) diseluruh negeri-negeri Islam dan diganti oleh ideologi dan hukum orang-orang kafir.[77] Penjelasan di atas didasarkan pada tiga kaidah dasar dalam ajaran*Wahabiyah* yaitu; *pertama*, mendahulukan *Syara'(nash)* atas akal; *kedua*, menolak *ta'wil* teologi *(al-Ta'wil al-Kalami)*; dan *ketiga*, mengutamakan ayat-ayat al-Qur'ân sebagai dalil.[78]

Dengan demikian, tampak jelas bahwa *Wahabiyah*, memperlihatkan "kebencian intelektual" yang luar biasa terhadap semua bentuk *intelektualisme, mistisme,* dan *sektarianisme* di dalam Islam, dengan memandang semua itu sebagai inovasi yang menyimpang yang telah masuk ke dalam Islam karena adanya pengaruh-pengaruh dari luar Islam. Berdasarkan alasan-alasan tersebut, maka tujuan dakwah *Salafi Wahabiyah* antara lain (1) mengajak untuk kembali kepada *al-Qur'an* dan *al-Sunnah* yang otentik dan mengembalikan pemahaman atas keduanya, sesuai dengan pemahaman dan praktek kaum *Salaf*; (2) mengingatkan kaum muslim untuk membersihkan kehidupan mereka dari segala bentuk *syirik, bid'ah,* filsafat atau pemikiran lain yang tidak dikenal dalam ajaran-ajaran Islam yang esensial dan murni; (3) membersihkan sunnah dari hadits-hadits yang lemah dan palsu; (4) mendidik kaum muslim untuk tunduk kepada agama yang benar, bertindak sesuai ajaran-ajarannya dan membekali dirinya dengan moral dan etik; (5) bekerja keras untuk menghidupkan kembali pemikiran Islam dalam bingkai prinsip-prinsip Islam dan melawan ketaatan kepada mazhab dan fanatisme kepada golongan. Masalah ini menyebabkan pemisahan kaum muslim dari sumber-sumber Islam yang asli dan murni dan menjauhkan mereka dari persaudaraan yang sejati sesama muslim; (6) menghadirkan solusi Islam yang realistik bagi masalah kontemporer dan bekerja keras untuk mewujudkan jalan hidup yang benar dan membangun masyarakat Islam yang diatur oleh hukum Allah.[79]

Kaum *Wahabi*, bagaimana pun, cenderung menyikapi segala sesuatu yang tidak datang dari wilayah Arab sebagai sesuatu yang layak dicurigai, dan mereka percaya bahwa pengaruh-pengaruh non Islam itu

[77]M. Imdadun Rahmat, "*Arus Baru Islam..*, h. 66-67

[78]Sa'id 'Abdul Azim, "*Ibnu Taimiyah Pembaharuan Salafi dan Dakwah Reformasi."* Terj. Faisal Saleh dan Khoerul Amru Harahap (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2005), h. 42-45

[79]M. Imdadun Rahmat, "*Arus Baru Islam Radikal..*, h. 67

berasal dari bangsa Persia, Turki dan Yaman. Menurut mereka, bahwa *sufisme* adalah sesuatu yang diimpor dari Persia, kepercayaan untuk menggunakan *tawassul* para wali dan memuja makam suci berasal dari Turki, rasionalisme dan filsafat adalah pengaruh Yunani.[80] Karena itu, menurut ‘Abd. al-Wahhâb dan pengikutnya, tradisi hukum-kecuali sedikit sekali hukum, seperti Ibnu Taimiyah (w. 728 H./1328 M.), yang sangat mereka hargai-sebagian besar telah merusak, dan penghormatan serta tunduk pada mazhab pemikiran yurisprudensial yang sudah mapan atau kepada para ahli hukum yang hidup di zaman itu merupakan suatu tindakan *bid’ah*.[81]

Gagasan-gagasan ‘Abd. al-Wahhâb dan pengikutnya ini, jelas merupakan suatu cerminan dari “perselingkuhan politik” dengan penguasa ‘Arab Muhammad bin Sa’ud, sehingga dia lupa, disengaja atau tidak, hanya untuk mempertahankan politik mazhab-nya dengan logika memurnikan tauhid. Karena itu, tidak jarang para pemikir Islam melihat, bahwa ide pembaharuannya untuk menjadikan Islam sebagai solusi umat mengalami “kegagalan.” Husayn Ahmad Amin, dalam analisisnya tentang pembaharuan Muhammad bin ‘Abd. al-Wahhâb, berkata.

> “Akan tetapi Muhammad bin ‘Abd. al-Wahhâb tidak menunjukkan pandangannya kepada posisi kaum muslimin dalam menghadapi peradaban modern seperti yang dilakukan oleh tokoh-tokoh sezaman dengannya di Mesir, yaitu Muhammad ‘Ali. Dia hanya menumpukan perjuangannya pada masalah akidah dan ruh. Dalam mewujudkan pemikirannya, memerangi *bid’ah* dan mempertahankan keyakinan yang benar, tentu saja dia memerlukan dukungan kekuatan. Karena itu, dia membuat perjanjian dengan Muhammad bin Sa’ud, gubernur wilayah *al-Da’iyah* untuk menyebarkan dakwah dengan lidah dan pedang secara bersamaan. Maka, dalam waktu yang tidak lama, sang gubernur dan sang da’i dapat menempatkan dirinya sebagai penguasa atas *Makkah* dan *Madinah*, bahkan sebagian besar jazirah Arab.”[82]

Dengan demikian, dapat ditegaskan bahwa upaya gerakan untuk memberantas *bid’ah, khrafat* dan *takhayyul* yang dilakukan oleh ‘Abd. al-Wahhâb, tidak semata-mata untuk memberikan solusi bagi kehidupan umat secara konprehensif, tetapi lebih merupakan sikap

---

[80]Abou El-Fadl, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*, terj. Helmi Mustofa (Jakarta: Serambi, 2006), h. 62-63

[81]*Ibid.*, h. 63-64.

[82]Husayn Ahmad Amin, *Seratus Tokoh Dalam Sejarah Islam*, (Bandung: PT. Remaja Rodakarya, 2001), h. 270.

politik praktis dengan menggunakan "baju dakwah." Bahkan, penulis *Lam'a al-Sihab*, seperti dikutip Halla Fattah, secara tegas menyatakan, apa yang dilakukan Muhammad 'Abd. al-Wahhâb, bukan untuk memurnikan agama, tetapi menciptakan "agama baru."

> *"... not only is the Wahhabi message bid'a (innovation) but its proponents were attempting to start an entirely new religion, and not to reform existing Islamic practices. Moreover, he claimed that this new religion was established to lead Muslims astray or, in the author's words: Wa Inna Muhammad ibn 'Abd. al-Wahhâb atâ bi-bidât kufran wa-qashada takfir al-muslimîn (and Muhammad ibn Abdul-Wahhab came with a message of innovation and unbelief, and aimed to make unbelievers of the Muslims).*[83]

Apa yang diungkapkan oleh penulis *Lama' al-Sihâb* tersebut, bahwa tujuan dibalik purifikasi adalah membangun "agama baru" adalah cukup beralasan. Karena dalam prakteknya, Muhammad bin 'Abd. al-Wahhâb, selain memvonis masyarakat yang tidak sejalan dengan doktrin mereka, sebagai sebuah penyimpangan yang pasti terhadap agama. Hal ini berarti bahwa hanya dia dan kelompoknya yang paling benar dan otoritatif dalam menjelaskan Islam.

Dengan demikian, tidak diragukan lagi bahwa eksistensi serta ajaran yang dibawa 'Abd. al-Wahhâb, yang kemudian dikembangkan oleh para pengikutnya, tidak semata-mata untuk merealisasikan kehangatan Islam sebagai agama yang mengajarkan kasih sayang, tetapi menyebarkan api belerang yang mematikan, peradaban dan tradisi-tradisi khazanah keislaman. Karena itu, adalah sulit untuk tidak menempatkannya sebagai sumber inspirasi terpenting dalam menggelorakan Islam fundamentalis-radikalis. Selain itu, dia juga mendapatkan dukungan baik secara politik maupun keuangan dari pemerintah Saudi, sebagai konvensasi atas kesediaannya berkolaborasi dengan Raja Ibnu Sa'ud.

Maka, adalah logis ketika Khalid Abou el-Fadl, menegaskan bahwa pemerintah Saudi telah mengekspor para pendukung mazhabnya hingga tahun 1970-an, namun ketika harga minyak melonjak tajam, bersamaan dengan penarikan Arab Saudi yang agresif, secara dramatis

[83]Hala Fattah, 'Wahhabi' Influences, Salafi Responses: Shaikh Mahmud Shukri and The Iraqi Salafi Movement, 1745–1930 in *Journal of Islamic Studies*, Oxford Centre for Islamic Studies (2003). 14:2 127–148

berpengarah pada penyebaran *Wahabisme* di dunia Islam.[84] Sejalan dengan Khaled Abou el-Fadl, Syafi'i Ma'arif, menyatakan:

> "Dengan uang yang melimpah, Wahabisme telah diekspor ke berbagai pojok bumi yang mematikan kebebasan berpikir dan intelektualisme Islam. Ironisnya adalah bahwa Kerajaan Saudi dalam politik global banyak bergantung pada Amerika Serikat. Inilah sebuah kongsi yang aneh antara dua sistem politik yang sebenarnya sangat rapuh, tetapi direkat oleh kepentingan-kepentingan pragmatis jangka pendek. Puritanisme kontemporer memang umumnya muncul dari rahim Wahabisme, dan Taliban adalah salah satu bentuknya. Jadi, tidak mengherankan jika seorang Usamah bin Ladin diterima baik dalam kultur Taliban, karena persamaan doktrin yang dianut, dengan catatan jasa Amerika cukup besar dalam mendukung puritanisme ini sewaktu menghadapi pasukan Uni Soviet di Afghanistan."[85]

Dari berbagai penjelasan tersebut, peneliti berpendapat bahwa eksistensi Muhammad bin 'Abd. al-Wahhâb dan para pengikut setianya, tidak diragukan lagi benar-benar menjadi ibu kandung sejati muncullnya benih-benih paham radikalis yang, tadinya, bermaksud hendak menjelaskan dan "menyelamatkan" Islam, tetapi justru telah melukai perasaan Islam itu sendiri, yang memang dan sesungguhnya, adalah ajaran yang penuh dengan kasih saying, moderat, toleran dan sangat menghargai keilmuan.

Term Hakimiyah pada konteks Islam fundamental-radikal dalam sejarah perkembangan pemikiran politik Islam *(al-Siyasah al-Syar'iyah)* modern dikembangkan oleh para sarjana Islam dalam kerangka mendukung teori politik mereka, di antaranya adalah Abû al-A'lâ al-Mawdûdî (selanjutnya disebut al-Mawdûdî). al-Mawdûdî adalah arsiteks utama gerakan *Jama'ah Islamiyah*, Hindia-Pakistan.

Al-Mawdudi,[86] hadir dengan mengusung teori *"hakimiyah"* yang menjadi topic inti teori politik Islam gerakan Islam fundamental-

---

[84]Khaled Abou El-Fadl, *Cita dan Fakta Toleransi Islam Puritanisme Versus Pluralisme*, Terj. Heru Prasetia, (Bandung: Mizan Arsy, 2003), h. 5.

[85]A. Syafii Maarif, *Islam "Jalan Tengah"* 03-January-2007, dalam *Buletin* No. 160.

[86]Al-Maudûdî, nama lengkapnya adalah Abû al-A'lâ al-Mawdûdî. Lahir, 25 September 1903 di *Aungarabad, Hyderabad, Dakka*, dari keturunan *Khawajah Quthb al-Dîn Mawdûdî Chisty*. Maryam Jamilah, *Biografi Abû al-A'lâ al-Maudûdî*, (ter) Dedy Jamaluddin Malik, (Bandung: Penerbit Risalah, 1984), 3.al-Mawdûdî termasuk salah seorang propagandis terkemuka gerakan *Khilâfah*, yang kemudian dipercaya memimpin penerbitan organ Panitia Pusat gerakan *al-Jâmi'ah* dari 1924-1928. dan *al-Jâmi'ah* inilah kemudian menjadi corong organisasi *"Jâmi'ah al-ulama al-Hind"* (persatuan

radikal, berasal dari teks al-Qur'an. Kata *"al-Hakimiyah"* sesungguhnya derivasinya dalam al-Qur'ân berasal dari kata (1) *"Hukmu."*[87] (2) *"Hakaman"*.[88](3) *"al-Hukmu"*[89]; dan (4) *Yuhakkimuka."*[90] Ini adalah ayat-ayat suci al-Qur'ân yang telah ditafsirkan oleh para pemikir Islam dengan caranya masing-masing. Sayangnya, hal tersebut sebenarnya tidak boleh dijadikan alasan untuk mendukung teori politik mereka masing-masing. Karena, ayat-ayat

ulama India). yaitu sebuah organisasi ulama terbesar di India dan sebagai penyokong utama *Partai Kongres India* yang di dominasi oleh orang-orang Hindu, dan bukannya penyokong *Muslim League* yang didominasi kaum muslim. Yusril Ihza Mahendra, "Maududi dan Jama'at Islami Pembentukan dan Tujuan Fundamentalis", dalam *Jurnal Ulumul Qur'an*, No. 3, 1993, 45.Berapa karya al-Mawdudi adalah sebagai berikut: *"Tafhîm al-Qur'ân","al-Mushthalahah al-'Arba'ah", "Nadzariyyah al-Islâm al-Siyâsah" "Usus al-Dustûr al-Islâm", "Harâkah al-Tahrîr al-Hindi wa al-Muslimin", "Kayfa Taqumu al-Hukûmah al-Islâmî", "al-Nasyatu al-Intikhâbî", "al-Intikhât al-Mukhtalathah Limâ Lâ;?", "Mas'alah al-Qawmiyyah", "Muthâlabah al-Nidzâm al-Islâmi", "Qadlayânâ al-Dâkhiliyyah wa al-Khârijiyyah", "al-Khilâfah wa al-Mulûk" "al-Makânah al-Kawniyyah"*, dan *"wa al-Qur'ân al-Hadîts". "Nidzamah al-Ta'lim al-Jadîd", dan "Khuthbah al-Tawzî' al-Syahâdah". "al-Islâm wa Tahdîd al-Nasl", "Tandzîm al-Usrah", "Huqûq al-Zawjayn", dan "Laylah al-Mi'râj". "al-Qânûn al-Islâmî", "Usus al-Dustûr al-Islâmî", "Muqtarahât al-Dustûriyyah", "Huqûq Ahl al-Dhimmah", "al-Musykilâh al-Iqtishâdiyyah li al-Insân wa al-Hilli al-Islâmî", "Qadliyah Milkiyyah al-Ardli", "al-Ribâ", "al-Nadhariyyah al-Iqtishâdiyyah fî al-Qur'ân", al-Iqtishâd al-Islâmî", "al-Ushûl al-Asâsiyyah li al-Iqtishâd al-Islâmî", dan "al-Islâm wa Nadhariyyah al-Iqtishâd al-Hadîtsah"."al-Huqûq al-Asâsiyyah", "Tadwîn al-Dustûr al-Islâmi", "Istiftâ' Am", "Nadzrah Naqdiyyah alâ Muqtarahât al-Dustûriyyah", "al-Hukûmah al-Islâmî", dan "al-Qanûn al-Islâmî wa al-Dustûr" "Qadlâya Diniyyah", "Muhâdlarah", "Rasâ'il wa al-Masâ'il","al-Jihâd fî Sabîl Allâh", "al-Muslimûn Mâdlihim wa Hâdlirihim, Barnâmij al-'Amal al-Qadîm li al-Jamâ'ah al-Islâmî, al-Usus al-Akhlâqiyyah li al-Harâkah al-Islâmi, Tajdîd al-Dîn wa Ihyâ'ihi, Târikh al-Da'wah al-Jamâ'ah al-Islâmi wa Barnamiji 'A'maliha, Syahâdah al-Haq, dan al-'Adâlah al-Ijtimâ'iyyah. "al-Sirah al-Nabawiyyah", "Uqûbah al-Murtad fî al-Islâm", "Alamah al-Tharîq", "al-Tafhîmah", "al-Hadlarah al-Islâmî", "Bahtsun 'An al-'Ibâdah fî al-Islâm", "Nidzâm al-Hayât al-Islâmi", "al-Islâm wa al-Jâhiliyyah", "al-Hayât ba'da al-Mawt", "Tharîq al-Amân", "al-Jihâd fî al-Islâm", "al-Dîn al-Haq", dan "Wajhah al-Nadzar al-Akhlâqiyah fîal-Islâm".*Ghazali Sa'id, *Ideologi Kaum Fundamentalisme,* 56-59.

[87]*QS.al-An'âm*: 57 dan *QS. Yûsuf:* 40.

[88]*QS. al-An'âm:* 114.

[89]*QS. al-Syurâ:* 10.

[90]*QS. al-Nisâ':* 65.

tersebut sesungguhnya berkaitan dengan *tauhid*, hukum, dan petunjuk Tuhan.[91]

"Hakimiyah", merupakan suatu teori politik Islam yang mengekspresikan kewenangan mutlak Allâh dalam realitas kehidupan, tidak terkecuali dalam bidang politik. Menurut al-Mawdûdî, sistem kehidupan, baik sosial, ekonomi, dan politik, dan lainnya, yang tidak berasal dari Islam adalah *"kufur,"* dan, al-Mawdûdî pun, berkata.

ليس لفرد أو اسرة وطبقة او حزب او لسائر القاطنين فى المملكة نصيب من الحاكمية *(sovereignty)*. فان الحاكم الحقيقي هو الله , والسلطة الحقيقة مختصة بذاته تعالى وحده. والذين من دونه فى هذه المعمورة إنماهم رعايا فى سلطانه العظيم. وليس لأحدمن دون الله شيئ من امرالتشريع , والمسلمون جميعا-- ولوكان بعضهم لبعضهم ظهيرا-- لايستطيعون ان يشرعوا قانونا, ولا يقد رون ان يغيروا شيئا مما شرع الله لهم.[92]

"Tidak ada seseorang pun, keluarga, kelompok, partai atau bahkan seluruh penduduk yang memiliki kekuasaan. Penguasa yang sebenarnya adalah Allâh, dan otoritas yang sebenarnya ada pada Zat Tuhan sendiri. Sedangkan yang selain-Nya (umat manusia) tetap berada di bawah kekuasaan Tuhan yang Maha Agung. Dan tidak ada seorang pun, selain Allâh yang memiliki hak menentukan hukum, bahkan seluruh umat Islam sekalipun, meskipun saling mendukung, mereka tidak mempunyai kewenangan menetapkan undang-undang, dan (juga) tidak mempunyai hak untuk mengubah segala peraturan (undang-undang) yang telah ditentukan Allâh terhadap mereka."

Karena itu, jika umat manusia mendasarkan diri pada undang-undang yang ditetapkan Allâh, maka tidak disangsikan lagi bahwa ia telah berada pada agama Allâh. al-Mawdûdî menegaskan.

"Jika kekuasaan yang jadi landasan bagi seseorang dalam mengikuti salah satu undang-undang atau peraturan adalah kekuasaan dari *Allâh Ta'âlâ*, maka tak disangsikan lagi bahwa orang itu berada dalam *din* atau agama Allâh ta'ala. Tetapi, bila kekuasaan yang jadi landasan itu berupa kekuasaan salah seorang raja, maka orang tersebut berada dalam din atau undang-undang raja. Demikian pula kekuasaan para pendeta dan pemuka-pemuka agama, maka ia berada dalam lingkungan *din* mereka".[93]

---

[91]Bandingkan. Jamal Sulthan, *Juzhur al-Inhiraf fi Fikri al-Islami*, (Bretania: Markaz al-Dirâsah al-Islâmiyah, 1991), h. 160.

[92]Abu al-A'la al-Mawdûdî, *Nazhariyat al-Islâm al-Siyâsah* (Bulanduhur-Najab, Hindi: Dâr al-'Arûbah Li al-Da'wah al-Islâmiyah, tt.), h. 25.

[93]Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan..*, h. 147.

Dengan demikian, tampaknya al-Maudûdî menentang baik demokrasi (kekuasaan rakyat) maupun kekuasaan otoriter, karena model kekuasaan tersebut tidak berasal dari Islam, dan menurutnya, "dalam Islam, hanya Allâh yang berkuasa. Dalam karyanya yang bertitelkan *"al-Islâm fî Muwâjihati al-Tahdiyât al-Mu'âshirat",* al-Mawdûdî mengecam teori demokrasi yang disebutnya sebagai sarana untuk meneguhkan kekuasan individu dan partai-partai politik. Dia pun berkata:

إن السلطة فى الد يمقراطية شأنها فى كل نظام سياسي آخر بعد أن تنتزع من أيدي الجمهور وتركز فى أيدي أفراد فلاتشكل فى النهاية إلا صورة حزب لجمع المال. وتتحول إما إلى دولة للأثرياء أو إلى دولة للخواص.[94]

"Sesungguhnya kekuasaan dalam sistem demokrasi sama halnya dengan sistem politik lain setelah tercerabut dari kekuasaan mayoritas, kemudian berpusat ketangan-tangan secara berkelompok, yang pada akhirnya tidak akan pernah terbentuk, kecuali menjadi kelompok yang (hanya) mencari keuntungan material, dan selanjutnya akan ditransformasikan baik kepada kekuasaan oligharchy atau ke tangan aristokrat."

Penekanan al-Mawdûdî terhadap kedaulatan Tuhan yang dialihkan ke dalam kedaulatan politik ini, pada faktanya, memiliki kelemahan teramat mendasar. Sebab, menurut kalangan modernis, dengan membatasi kedaulatan Tuhan pada suatu negara Islam, maka konsekuensi yang langsung muncul darinya adalah bahwa Tuhan itu tidaklah berdaulat di luar negara Islam. Padahal Tuhan yang disebut-sebut oleh *al-Qur'ân* bukanlah Tuhan yang ekslusif, tetapi Tuhan semesta alam dan Tuhan sekalian manusia.[95]

Dengan demikian, dalam perspektif al-Mawdûdî, asas penyangga teori politik Islam terletak pada tercabutnya kekuatan dan kekuasaan *(power)* membuat undang-undang *(al-tasyrî')* dari tangan manusia, baik secara perorangan maupun kelompok. Dalam pengertian ini, al-Mawdudi hendak mengatakan, bahwa hukum yang harus diberlakukan terhadap umat manusia adalah hukum Tuhan tanpa *reserve* (menerima tanpa syarat) sebagaimana termaktub dalam al-Qur'ân maupun al-Hadîts. Senada dengan al-Mawdûdî, 'Abd al-Qâdir 'Awdah

[94]Abû al-A'lâ al-Mawdûdî, *al-Islâm fî Muwâjihati al-Tahdiyât al-Mu'âshirat,* (Kuwait: Dâr al-Qalam, 1983), h. 249.

[95]Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan..* ,h. 61.

menegaskan, ”tidak ada alasan bagi umat Islam untuk tidak mengamalkan hukum Tuhan secara total, apabila tidak mengamalkannya, mereka akan dianggap sebagai pembangkang "*thâghût*".[96]Lebih jauh, ’Awdah berkata:

فالإسلام لايسمح لمسلم أن يتخذ من غير شريعة الله قانونا وكل مايخرج على نصوص الشريعة أو مبادئها العامة أو روحها التشريعية محرم تحريما قاطعا على المسلم بنص القرآن الصريح حيث قسم الله الأمر إلى أمرين لا ثالث لهما إما الا ستجابة لله والرسول واتباع ماجاء به الرسول , وإماإتباع الهوى.[97]

“Islam tidak akan pernah memperkenankan (membiarkan) umat Islam untuk mengambil (menjadikan) hukum-hukum selain dari hukum (yang telah ditetapkan) Allâh sebagai undang-undang. (Karena itu) segala ketentuan (perundang-undangan) yang bertentangan dengan nash-nash syarî'ah (agama), prinsip-prinsip umum atau semangatnya, adalah haram bagi umat Islam. Semua itu telah diterangkan dalam al-Qur'ân secara tegas. Karena itu, Allâh hanya memberikan dua pilihan, tidak lebih, yaitu mengikuti (hukum) Allâh dan Rasul-Nya atau mengikuti hawa nafsu.”

Jargon al-Maudûdî dan gerakannya *(jama’ah Islamiyah)* yang selalu dengung-dengungkan adalah *“syari’ah* adalah solusi” dan “al-Qur’ân adalah konstitusi.” Menurtnya, ada dua prinsip fundamental tegaknya pemerintah Islam; *pertama,* suatu negara Islam tidak terletak pada kedaulatan, melainkan pada perwakilan *(khilâfah)*, dan *kedua*, dalam sebuah negara Islam kekuasaan *(khilâfah)* tidak berada pada satu orang, keluarga atau kelompok, melainkan di tangan komunitas muslim.[98]Karena itu, bagi al-Mawdûdî semua lembaga seperti ekskutif, yudikatif, dan legislatif tidak diperkenankan membuat suatu aturan ataupun keputusan yang bertentangan dengan perintah Allâh dan Rasul-Nya. Bila suatu negara menjalankan kedaulatannya, tetapi tidak sesuai

[96]Abd al-Qâdir 'Awdah, *al-Islâm Bayna Jahli Abnâihi wa 'Ajzi 'Ulamâihi* (Riyâdl, al-Mamlakah al-‘Arabiyah al-Su'ûdiyah: al-Riâsah al-'Âmmâh Li Idârah al-Buhûts al-'Ilmiyyah wa al-Iftâ wa al-Da'wah wa al-Irsyâd, 1404), 40. Bandingkan. Imam Khoemaeni, *Sistem Pemerintahan Islam*, ter. Muhammad Anis Mulachela (Jakarta: Pustaka Zahra, 2002), h. 37.

[97]Awdah, *al-Islâm Bayna..*, h. 39.

[98]Ghazali Sa’id, *Ideologi Kaum Fundamentalisme,* 79. Lihat. Abu al-A’la al-Mawdûdî, “Dasar-Dasar Konstitusi Islam”, dalam Salim Azzam, *Beberapa Pandangan Tentang Pemerintahan Islam*, (Bandung: Mizan, 1983), h. 94.

dengan perintah Allâh, maka negara tersebut telah melepaskan dirinya dari hukum-hukum Allâh.

Meskipun demikian, al-Mawdûdî menyadari bahwa konsep politiknya akan sulit diterapkan selama tidak terkait dengan kekuatan politik yang bersifat manusiawi, dan dari keterkaitan inilah muncul apa yang disebut dengan konsep *khilâfah*.[99] Baginya, *khilâfah* adalah suatu pemerintahan yang mengakui kepemimpinan dan kekuasaan Allâh dan Rasul-Nya, baik dibidang perundang-undangan, menyerahkan segala kekuasaan legislatif dan kedaulatan hukum tertinggi kepada keduanya dan menyakini bahwa *khalifah*nya itu mewakili sang Hakim yang sebenarnya, yakni Allâh swt.[100] Perspektif al-Mawdûdî tentang otoritas politik yang hanya menjadi milik Allâh, maka manusia yang menjadi wakil Tuhan hanya berfungsi untuk menjalankan apa yang telah ditentukan Allâh. Hal ini sejalan dengan hakikat ke-*khalifah*-an itu sendiri, di mana alam dan bahkan manusia itu sendiri adalah milik Allâh, serta kedudukan yang diberikan kepadanya juga merupakan pemberian-Nya. Karena itu, fungsi dan kedudukan manusia harus sesuai dengan ke-*ridhaan*-Nya,[101] sebagaimana tertuang dalam *al-Qur'ân*.[102]

Pandangannya ini tidak terlepas dari keyakinannya dalam memahami makna kata *"al-Din al-Islam"* dimana agama lebih ditekan pemaknaannya dalam konteks politik, meskipun, terkadang juga diberi pemaknaan yang lain. Tetapi tekanannya pada aspek politik lebih kental, dan ini terlihat dari cara pandangnya dalam memaknai kata *al-din* (agama). Menurutnya, kata *"dîn"* dalam *al-Qur'ân* dapat bermakna (1) pemerintahan dan kekuasaan tertinggi; (2) tunduk dan taat kepada pemerintahan dan kekuasaan tersebut. Kedua pengertian ini dapat dijumpai dalam surat *al-mu'min*: 65, *al-zumar:* 2 dan 12, dan beberapa ayat lainnya; (3) norma-norma berpikir dan berbuat yang terbentuk di bawah kekuasaan pemerintahan tersebut dalam surat *Yûnus:* 104-105 *Yûsuf:* 40, *al-Rûm:* 26-28; dan (4) ganjaran yang disediakan oleh pihak

---

[99]Abû Hasan al-Mawardî, *al-Ahkâm al-Sulthâniyyah* (Beirût: Dâr al-Fikr, tt), 5. Moenawar Kholil, *Khalifah (Kepala Negara) Sepanjang Pimpinan al-Qur'an dan Sunnah*, (Solo: Ramadhani, 1984), h. 26.

[100]al-Mawdûdî, *Khilafah dan Kerajaan* (ter) Muhammad Baqir, (Bandung: Mizan, 1996), h. 63.

[101]*Ibid. 64.*

[102]Lihat. *QS. al-Baqarah:* 30, *al-Haj:* 65, *al-A'râf:* 69, dan 74, serta *Yûnus:* 14.

kekuasaan tertinggi itu atas ketaatan dan ketulusan mengikuti peraturan, begitu pun atas tantangan dan pendurhakaan kepadanya, seperti dalam surat *al-Dhariyat*: 5-6, *al-Mâ'ûn*: 1-3,dan *al-Infithâr:* 17-19. Kata *"al-dîn"* pada semua ayat tersebut berarti aturan, undang-undang, norma agama, sistem berpikir dan berbuat umat manusia. Karena itu, jika umat manusia mendasarkan diri pada undang-undang yang ditetapkan Allâh, maka tidak disangsikan lagi bahwa ia telah berada pada agama Allâh.[103] Selanjutnya, menurut al-Mawdûdî, agama Islam adalah antitesis demokrasi sekuler Barat, yang pijakan filosofisnya terletak pada kedaulatan rakyat.[104] al-Mawdûdî, seperti dikutip Taufik Adnan Amal, menyatakan bahwa:

> "Di dalam (demokrasi sekuler Barat) jenis kekuasaan legislatif mutlak untuk mendeterminasi nilai-nilai dan norma-norma prilaku ini terletak di tangan rakyat. Pembuatan hukum merupakan hak prerogatif mereka dan legislasi haruslah berhubungan dengan kemauan dan watak pandangan mereka. Islam...; sama sekali tidak mengakui filsafat kedaulatan rakyat dan mendasarkan negaranya di atas fondasi-fondasi kedaulatan Tuhan dan keperwakilan manusia *(khilafah)*.[105]

Sungguh pun demikian, penting dicatat, bahwa *"Hakimiyah Allâh"* (kuasa Tuhan), selain *Syi`ah*, menurut Muhammad 'Imarah tidak ada komunitas Islam yang mengklaim adanya kemungkinan orang suci, utusan Tuhan, serta figur *ma'shum* dalam Islam. maka dari itu, tidak cukup alasan baik normatif maupun historis untuk membentuk kekuasaan atas nama Tuhan dalam Islam, khususnya dalam tradisi Sunni. Bagaimana pun, otoritas religius dengan mengatasnamakan Tuhan, menurutnya harus dihindari oleh umat Islam pada altar politik. Sistem pemerintahan apa pun yang pernah ada dalam sejarah umat Islam, sama sekali tidak didasarkan atas firman Tuhan. Ini dibuktikan pada prosesi pengangkatan Abû Bakar sebagai *khalifah* dan *khalifah* lainnya. Semuanya didasarkan atas hasil *ijtihad* semata.[106]Meskipun demikian, ini tidak menunjukkan bahwa Imarah menganggap Islam

---

[103]al-Mawdûdî, *Pengertian Agama, Ibadah dan Ketuhanan Yang Maha Esa dalam al-Qur'an*, ab. Mahyuddin Syaf, (Bandung: Penerbit Sinar Baru, 1986), 139.

[104]al-Mawdûdî , *Hukum dan Konstitusi*, 158.

[105]Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas Studi Pemikiran Hukum Fazlur Rahman*, (Bandung: Mizan, 1992), 60.

[106]Muhammad 'Imârah, *al-Islâm wa Sulthat al-Diniyah*, Cet. (Beirût: Muassasah al-'Arabiyah li Dirâsah wa al-Nasyr, 1980), 103. Muhammad 'Abid al-Jabiri, *al-Khilafah Hal Yu'idu al-Tarikh Nafsahu?* dalam, *http://www.aljabriabed.net/conceptislam7.htm*

memisahkan urusan agama dengan dunia *(fashl)*. Menurut Imarah, dalam kasus yang bersifat *ijtihâdi*, yang terjadi adalah pembedaan wilayah *(tamyîz)* antara agama dan dunia. Ini artinya, Islam tidak melepaskan urusan dunia secara radikal, untuk kemudian menyebabkan dunia tercerabut dari nilai luhur yang melandasinya (baca: Islam). Imarah, lebih jauh, berkata.

إن هناك علاقة خآصة بين الإسلام والسياسة اتفق العلماء على قيامها... وهى الصيغة الوسط التى لا تقطع روابط الدين بالسياسة, على النحو الذى يدع ما لقيصر لقيصر وما لله لله.. والتى لا تجعل السياسة وضعا إلهيا ثابتا, فتثبتها ثبات الدين- وهى صيغة الكهانة السياسية والسياسة الكهنوتية التى تجلت فى نظرية الحكم بالحق الإلهى المقدس الغربية. والصيغة الإسلامية فى هذه العلاقة الوسط.. تلك التى اتفق عليها علماء الإسلام تجعل السياسة علما مدنيا محكوما بإطار مبادئ الدين ومقاصده فى تدبير شئون العمران.[107]

Atau dengan kata lain, bahwa mengimplementasikan aturan hukum yang bersifat legal, walaupun aturan tersebut merupakan produk dari interpretasi terhadap teks yang bersifat *divine*, tidaklah cukup untuk memperoleh persepsi yang *genuin* terhadap orang lain *(the other)*. Karena itu, diperlukan perubahan paradigma, bahwa prinsip-prinsip hukum menjadi subtansi primer aturan hukum, bagaimana pun, derivasinya dari teks. Dalam konteks ini, Tuhan adalah pemilik kedaulatan yang merupakan sumber dan pusat otoritas, akan tetapi kemudian dalam konteks kemanusiaan, Tuhan mendelegasikannya kepada manusia untuk menggali cita keadilan Tuhan untuk diterapkan dalam realitas kebumian.

Dalam pengertian ini, implememtasi hukum Tuhan yang berasal dari teks-teks suci tersebut, niscaya membutuhkan suatu penafsiran, dan tidak mungkin diimplementasikan sebagaimana yang tertuang dalam makna *harfiyah*-nya. Bagaimana pun, *syari'ah* dalam konteks negara demokratis menurut Abou el-Fadl sebatas menjadi panduan moral dan etika, dan bahwa bimbingan Tuhan kepada manusia tidak diwujudkan dalam bentuk simbol-simbol dan institusi yang tidak tersentuh oleh akuntabilitas dan perubahan. Sapaan Tuhan kepada manusia, lebih

[107]Muhammad 'Imarah, *Suquth al-Ghuluw al-'Ilmani* (Kairo: Dar al-Shuruq, 1995), h. 146-147.

ditujukan pada hati manusia, bukan institusi mereka yang justru institusi tersebut terkadang bisa "melukai Tuhan."[108]

Perubahan paradigma pemikiran dalam Islam adalah suatu yang sah (legal), sebab, apa pun yang disampaikan atau diteorikan selalu bersifat subjektif, dan untuk menghindari subjektifitas teoretis, maka bagaimana pun, disarankan untuk tidak terjebak dalam bugkaman teks-teks verbalistik. Saran Ahmad al-Raysûnî, patut dipertimbangkan ketika mengatakan:

فالنصوص إذا أخذت بظاهرهاوحرفيتها فقط ضاق نطاقها وقل عطاؤها واذا أخذت بعللها ومقاصدها كانت معينا لا ينضب فيفتح باب القياس وينفسح باب الإستصلاح وتجري الأحكام مجراها الطبعي فى تحقيق مقاصد الشارع بجلب المصالح ودرء المفاسد.[109]

"Naṣ-naṣ (teks-teks), apabila diambil (pemahamannya) dari segi lahir (zhâhir) dan hurup-hurupnya saja, niscaya akan menyempitlah cakupan (ungkapan)-nya dan sedikitlah konstribusinya. Dan apabila yang diambil 'illat dan maksud-maksud teks (makna terdalamnya), niscaya naṣ-naṣ justru akan semakin nampak dan akan menjadi sumber pengetahuan yang tidak akan pernah hilang maknanya, terbukalah pintu penalaran analogis (al-qiyâs) dan melapangkan pintu kemaṣlahatan (al-istiṣlâh), serta hukum-hukum itu sendiri akan berlaku secara alami dalam merealisasikan tujuan-tujuan al-shâri', menarik maṣlahah dan menolak mafsadat."

Patut dicatat, bahwa berbagai bentuk pemikiran dan upaya untuk menjadikan sistem kekuasan politik dengan menjadikan konsep *hakimiyah*, yang sesungguhnya merupakan tafsir atas suatu teks, menurut Jamal Sulthan, adalah romantisme sejarah, terutama sebagai upaya menghidupkan kembali terorisme *Khawârij*, yang tidak memiliki argumen yang kuat, meskipun, konsep *hakimiyah* tersebut berasal dari teks *al-Qur'ân*.[110] Dan, karena itu masih menyisakan sejumlah kajian yang mendalam, terlebih lagi, suatu pemikiran sangat dipengaruhi berbagai teori ataupun paradigma yang digunakan.

[108]Abou El-Fadl, *Selamatkan Islam*, h. 234-236.

[109]Ahmadal-Raysûnî, *Nazhriyat al-Maqâṣid 'Inda al-Imâm al-Shâṭibî.* (Riyâdl: al-Dâr al-'Âlamiyah li al-Kitâb al-Islamî wa al-Ma'had al-'Alamî al-Fikr al-Islâmî, 1981), h. 360.

[110]Jamal Sulthan, *Judhur al-Inharafi fi Fikr al-Islam al-Hadits*, (London: Markaz al-Dirasah al-Islamiyah, 1991), h. 160-163.

Dengan demikian, dan bagaimana pun, berdasarkan praktek dan teori-teori yang berkembang, ternyata konsep *hakimiyah* tetap eksis dalam balutan intelektualitas yang masih diperdebatkan. Bukankah dalam hal-hal yang masih diperdebatkan itu tidak dapat diambil suatu konklusi yang final? Namun demikian, penulis menyadari bahwa konsep tersebut adalah potret dari pemikiran yang berdimensi funamental-radikal, yang bagaimana pun, tidak lepas dari paradigma pemikiran yang bersifat *"bayaniyah*."[111]

Konsekuensi dari otoritas dan peranan Tuhan dalam politik sebagai satu-satunya pemilik sejati dan mutlak dalam menetap hukum Islam, sebagaimana digagas al-Mawdûdî, berdampak pada cara al-Mawdûdî memandang hukum Islam. Hal ini terbukti dari seruannya yang menganjurkan penetapan dan pelaksanaan hukum Islam secara literal. al-Mawdûdî, sebelum menegaskan pentingnya pelaksanaan hukum Islam secara literal, dia pertama-tama menunjukkan kegeliannya ketika sebagian orang memandang hukum Islam sebagai hukum yang kolot dan ketinggalan zaman. Dan, menurutnya, adalah sebuah ironi takdir, bahwa tuntutan untuk ditegakkannya hukum Islam telah dikepung kabut tebal rasa waswas sehingga, bahkan di negara muslim seperti Pakistan, untuk sekedar melakukan acuan saja kepada hukum Islam, seringkali mengakibatkan bangkitnya badai kecaman. Sebagai contoh, pertanyaan-pertanyaan berikut: apakah suatu sistem yang telah berusia berabad-abad dapat memadai untuk memenuhi berbagai tuntutan negara dan masyarakat modern kita? Tidakkah mengada-ada untuk berpendapat bahwa suatu hukum yang telah dibentuk di bawah situasi dan kondisi khas tertentu di masa yang telah lama lewat, dapat tetap baik di setiap zaman dan keadaan?[112]

Pertanyaan-pertanyaan seperti ini memang sering diajukan oleh sejumlah sarjana Islam, dan itu telah didokumentasikan secara baik dalam sejumlah karya, baik yang terkait hukum Islam, politik Islam, atau pun dengan beberapa disiplin ilmu lainnya. Dalam konteks ilmu sosial seperti antrpologi, Anwar Jundi justru menganggapnya sebagai *"Ihya' Asahir al-Jahiliyah*."[113], dalam konteks hukum Islam tampak

[111]Muhammad Âbid al-Jâbirî, *Bunyat al-'Aql al-'Arabî,* (Beirut: al-Markaz al-Thaqâfî al-'Arabî, 1991).

[112]Al-Mawdûdî , *Hukum dan Konstitusi..*, h. 60.

[113]Anwar al-Jundi, Shufhatun Mudli'ah min Turats al-Islam, (Ttp.: Dar al-I'tisham, tt.), h. 45.

dari karya ‘Abd al-Azîm Ma’ânî dan Ahmad al-Ghundûrî, yang berjudul *Ahkâm min al-Qur’ân wa al-Sunnah”*[114] Dengan kata lain, secara umum bahwa pemikiran-pemikiran kalangan intelektual yang beraliran literalis cenderung bersikap kritis terhadap penafsiran-penafsiran kontekstual dalam memahami agama. Dan, menurut penulis itu merupakan dinamika intelektualitas selama tidak menyentuh persoalan *’aqidah* dan *syari’ah*.

Term Al-Takfir Wa al-Hijrahmerupakan simbolisasi sempurna atas upaya kaum fundamentalis-radikalis yang ingin melahirkan pemutusan hubungan dengan masyarakat kontemporer, yang dianggapnya telah menjadi masyarakat *“jahiliyah”*, suatu gagasan yang paling kontroversial,[115] yang dicetuskan oleh Sayyid Quthub,[116]yang

[114]Abd al-Azîm Ma’ânî dan Ah}mad al-Ghundûrî. *Ahkâm min al-Qur’ân wa al-Sunnah: Lughatun, Ijtima’un, Tashri’un.* (Mesir: Dâr al-Ma’ârif, 1967).

[115]Menurut al-Qardhawi, pernyataan *takfir* Sayid Quthub sama sekali tidak mencerminkan ajaran Islam *Ahl al-Sunnah wa al-Jama’ah* yang dianut mayoritas umat Islam di dunia dan tidak mencerminkan pemikiran *al-Ikhwan al-Muslimun. Ahl al-Sunnah wa al-Jama’ah* tidak pernah condong kepada *takfir*, tidak sebagaimana yang dilakukan oleh *Khawarij*. Pemikiran *takfir* tersebut berkembang ketika ia mendekam di penjara, dan kondisi ini cukup mempengaruhi pemikirannya. Meski demikian, jika saja Quthub saat itu tidak digantung, dan diberi kesempatan untuk hidup normal (tidak dalam tekanan politik) dan berbaur dengan masyarakat, kemungkinan pemikiran Quthub akan berubah dan kembali lagi kepada pemikiran moderat.”Pernyataan Qardhawi ini disampaikan dalam dialog dengan Dr. Dhia Rishwan, peneliti gerakan Islam terkemuka asal Mesir, dalam program acara televisi *"Manabir wa Madafi"* (mimbar dan debat) yang disiarkan oleh kanal *al-Fara'in* Mesir pada Jumat (7/8), sebagaimana dilansir dalam *Islam Online.net.*

[116]*Sayid Quthub*, nama lengkapnya adalah *Sayid Quthub Ibrahim Husein al-Syadzili*. Lahir 9 Oktober 1906 M. (1326 H.) di *Musya*, dekat kota *Asyut.* Ayahnya seorang anggota Partai Nasional pimpinan Musthafa Kamil, yang memiliki kesadaran politik dan semangat nasional yang tinggi. Sayid Quthub telah afal *al-Qur'an* dalam usia 10 tahun, dan, dan studi di *Tajhiziyah “Dar al-‘Ulum”,* dan memperoleh gelar Sarjana Muda di bidang Pendidikan pada 1933, Tahun 1949 ia mendapat tugas belajar ke Amerika Serikat, selama 20 tahun, di “*Wilson's Teacher's College Washington”* dan *“Stanford University California*.” Di Mesir, ia bergabung dengan *Ikhwanul Muslimin*, dibagian dakwah, dan menjadi Pemimpin Redaksi harian IM. *Quthub* menggambarkan bahwa gerakan *Ikhwanul Muslimin* pada saat itu menghadapi situasi yang hampir sama dengan situasi masyarakat di saat Islam datang untuk pertama kalinya, yaitu kebodohan tentang akidah Islam dan jauh dari nilai-nilai etik Islam. Pada 13 Juli 1955, dia dihukum penjara, dan berakhir dengan hukuman mati ditiang gantungan. Beberapa karyanya adalah kitab *Fi Dzilal al-Qur’an, at-Tashwîr al-Fanni fi al-Qur’ân; Masyâhid al-Qiyâmat fi al-Qur’ân; Al-‘Adâlah al-Ijtimâ’iyah fi al-Islâm; Hâdza al-Dîn; al-Mustaqbal li Hâdza al-Din; Khashâish al-Tashawwur al-*

merupakan salah seorang pentolan *al-Ikhwan al-Muslimun*. Dalam pikirannya, masyarakat saat ini telah menjadi masyarakat yang "tidak suci", karena telah menyeleweng dari ajaran Islam yang sesungguhnya *(kaffah),* dan mereka menyebutnya sebagai *"Jahiliyah Modern."* Konsep ini merupakan tafsir terhadap ayat *al-Qur'ân* surat *al-Ma'idah* ayat 49-50. Sayyid Quthub, dalam tafsirnya yang beritelkan *"Fî Dzilâl al-Qur'ân,*[117] berkata.

فا الجاهلية كما يصفها الله ويحددهاقرآنه هي حكم البشرللبشر لأنها هي عبودية البشر للبشر والخروج من عبودية الله ورفض ألوهية الله والإعتراف فى مقابل هذا الرفض بألوهية بعض البشر وبالعبودية لهم من دون الله. إن الجاهلية فى هذاالنص ليست فترة من الزمان ولكنها وضع من الأوضاع هذاالوضع يوجد بالأمس ويوجد اليوم ويوجد غدا فيأخذ صفة الجاهلية المقابلة للاسلام والمناقضة للاسلام. والناس فى أي زمان وفى أي مكان إما أنهم يحكمون بشريعة الله دون فتنة عن بعض منها ويقبلونهاويسلمون بها تسليما فهم إذن فى دين الله وإماأنهم يحكمون

Islâmi; Ma'âlim fi at-Tharîq; *al-Islâm wa Musykilat al-Hadharah; Khashâish al-Thashawwur al-Islâmi wa Muqawwimatuhu; Ma'rakatuna ma'a al-Yahûd; Dirâsat al-Islâmiyyah; Nahwa Mujtama' Islâmi; Al-Naqd al-Adabi; Ma'rakah al-Islâm wa Ra'sumâliyah; Fî al-Târîkh: Fikrah wa Manâhij; Muhimmat Al-Syâ'ir fi al-Hayâh; Naqdu Kitâb Mustaqbal ats-Tsaqâfah fi Mishr; Thifl min al-Qaryah; Al-Asywak*. *http://shufful-islam.com/index.php?option=com_content&task=view&id=55&Itemid=1*

[117]Tafsir *"Fi Zilal al-Qur'an"* merupakan karya monomental Sayid Quthub, selain Ma'alim al-Thuruq, yang sering dijadikan rujukan oleh kalangan fundamentalis-radikal. Dan, karya ini disusun dalam sistuasi politik di Mesir, dimana Sayid Quthub berhadapan dengan penguasa saat itu. Begitu penguasa menjatuhkan vonis hukum penjara 15 tahun dan tekanan-tekanan terhadapnya dihentikan, maka dia segera berusaha menyelesaikan beberapa juz yang masih tersisa. Dalam suasana seperti itulah, *Fi Dzilal al-Qur'an* disusun, karenanya dan bagaimana pun, juga konteks tersebut tidak bisa dilupakan ketika kita mencoba memahami dan mengkaji pemikiran Quthub. Atas dasar itu pula, tidak heran bila *Ali Iyazi* mengkategorikannya sebagai kitab tafsir yang bermotif *"gerakan" (tafsir hariki).* Menurut Sh*alah 'Abd. al-Fattah al-Khalidi*, Sayid Quthub telah menempuh tiga pendekatan dalam tafsirnya, yaitu pendekatan keindahan bahasa, pendekatan pemikiran, dan pendekatan pergerakan. (Keterangan ini merujuk pada kitab Sayyid Quthub"*Min al-Milad Ila al-Isytisyhad"* dan kitab *"al-Manhaj al-Haraki fi Dzilal al-Quran"* karya Sholah 'Abd. Al-Fattah al-Khalidi; dan kitab *"al-Mufassirun Hayatuhum wa minhajuhum"* karya Muhammad Ali Iyazy; dan kitab *"Fi Dzilal al-Quran"* karya Sayyid Quthub sendiri). *http://www.psq.or.id/tafsir_detail.asp?mnid=36&id=12*.

بشريعة من صنع البشر فى أي صورة من الصور ويقبلونها فهم إذن فى جاهلية . وهم فى دين من يحكمون بشريعته وليسوا بحال فى دين الله والذي لايبتغي حكم الله يبتغي حكم الجاهلية والذي يرفض شريعة الله يقبل شريعة الجاهلية ويعيش فى الجاهلية.[118]

"Jahiliyah sebagaimana telah disifatkan Allah dan dtegaskan (kembali) oleh al-Qur'an adalah suatu sistem pemerintahan manusia kepada manusia lainnya (yang berarti pernyembahan manusia kepada manusia), bukan bentuk kepatuhan kepada Allah dan otoritas-Nya.

Terma *"al-Takfir wa al-Hijrah"* bagaimana pun, menurut Sayyid Quthub, adalah penegasan total dimana wajib bagi masyarakat muslim untuk mengasingkan diri, masjid-masjid, yang dia sebut sebagai tempat-tempat ibadah *Jahiliyah*, seraya mengatakan "dan disinilah Allâh membimbing kita untuk menjauhi tempat-tempat ibadah *Jahiliyah*, dan menjadikan rumah-rumah keluarga muslim sebagai masjid, dan Anda akan merasakan di dalamnya benar-benar terpisah dari masyarakat *Jahiliyah."*[119] Dia juga mengatakan, "sungguh tiada keselamatan bagi seorang muslim di seluruh dunia dari tertimpa adzab, kecuali dengan memisahkan diri baik secara *'aqidah*, perasaan maupun metode hidup dari orang-orang *jahiliyyah* dari kaummnya, sampai Allâh mengizinkan berdirinya negara Islam yang mereka pegang teguh." [120] Lebih jauh, Sayyid Quthub, menyatakan bahwa:

إنْ العالم يعيش اليوم كله في "جاهلية" من ناحية الأصل الذي تنبثق منه مقومات الحياة وأنظمتها جاهلية لا تخفف منها شيئًا هذه التيسيرات المادية الهائلة، وهذا الإبداع المادي الفائق! هذه الجاهلية تقوم على أساس الاعتداء على سلطان الله في الأرض وعلى أخص خصائص الألوهية وهي الحاكمية. إنها تسند الحاكمية إلى البشر، فتجعل بعضهم لبعض أربابا لا في الصورة البدائية الساذجة التي عرفتها الجاهلية الأولى، ولكن في صورة ادعاء حق وضع التصورات والقيم، والشرائع والقوانين، والأنظمة والأوضاع ، بمعزل عن منهج الله للحياة، وفيما لم

[118]Sayyid Quthub, *Fi Zhilal al-Qur'an,* (Beirut: Dar al-Syuruq, 1996), Juz. III h. 904.

[119]*Ibid.*,, h. 816

[120]*Ibid*, juz IV, h. 2122

يأذن به الله.[121]

Konsep *Jahiliyah* yang yang disuarakan Sayyid Quthub direfleksikan kembali oleh Muhammad Quthub, terutama melalui tulisannya yang bertitelkan *"Jahiliyah al-Qarnin al-'Asyrin", Jahiliyah abad ke-20*. Muhammad Quthub terang-terangan meng-*kafir*-kan masyarakat muslim dewasa ini, dengan mengatakan:

> "Adapun keadaan yang dinamakan dunia Islam, maka hal itu sebagian keadaannya berbeda dengan kondisinya di Eropa, akan tetapi pada akhirnya akan bertemu dengannya, sebagaimana *jahiliyah* bertemu dengan *jahiliyah* di setiap tempat dimuka bumi, dan disetiap masa, meskipun sifat-sifatnya sedikit berbeda, yang membedakan *jahiliyah* yang ini dengan yang itu, serta membedakan antara keadaan ini dengan keadaan itu. Islam di dunia ini (sekarang) asing bagi manusia, seperti keterasingannya pada awal munculnya di era *jahiliyah* jazirah arab dahulu, dan *jahiliyah* yang sekarang melebihi yang terdahulu."[122] Dan, di antara kelompok-kelompok tersebut adalah kelompok *thogut*, para penguasa, kelompok cendekiawan, seniman dan para penulis, tukang dongeng, para penyair, anak-anak pria dan wanita.[123]

Sungguh pun demikian, terma *"Jahiliyah"* ini mendapatkan kritik yang tajam dari sejumlah pemikir Islam dimana menurut mereka bahwa dalam konteks sebuah perkembangan seperti mensifati suatu masa adalah suatu term yang kurang memiliki dasar yang argumentative, sebab seperti yang dikatakan oleh Ibn Taimiyah, "adapun mensifati zaman secara mutlak, maka tidak ada masa *jahiliyah* setelah diutusnya Muhammad saw. karena senantiasa akan ada segolongan dari umatnya yang akan nampak di atas kebenaran sampai kiamat nanti."[124] Nâshir bin 'Abd al-Karîm al-'Aqlî, mengkritik pandangan penggunaan istilah masyarakat *Jahiliyah*, dengan ungkapan:

> "Atas dasar ini, maka menggunakan istilah *Jahiliyah* dengan mutlak untuk kaum muslimin secara umum, atau untuk suatu negeri kaum muslimin, atau untuk suatu masyarakat muslim, tanpa perincian keadaan, perbuatan, tindakan atau individu tertentu, merupakan suatu kesalahan dan peremehan, yang sudah sepatutnya seorang muslim menjauhinya. Adapun yang disampaikan oleh beberapa penulis, penyusun dan pemikir bahwa semua atau semua masyarakat muslim adalah masyarakat *Jahiliyah* (tanpa perincian atau pengkhususan siapa yang menurut *syari'ah* berhak menyandang istilah tersebut), maka itu bukanlah metode yang

[121]Sayyid Quthub, *Ma'alim fi al-Thuruq*, dalam www.almaqdese.com
[122]Muhammad Quthub, *Jahiliyatul Qornil 'Isyrin..,* h. 328-329
[123]*Ibid*., h. 329-331
[124]Ibn Taimiyah, *Iqtidha' al-Shiroth al-Mustaqim.., juz.*1, h. 259.

selamat, bahkan menyelisihi kaidah-kaidah *syari'ah* dan *manhâj al-Salaf al-Shalih*."[125]

Bagi mereka, kalangan fundamentalis-radikalis, definisi kafir dan semua implikasinya, tidak hanya berlaku bagi mereka yang tidak beragama Islam atau pun ateis, tetapi juga berlaku bagi sebuah pemerintahan yang meski mereka menyatakan diri sebagai muslim tetapi tidak menjadikan syariat Islam sebagai dasar kebijakan. Disinilah, menetapkan dua pilihan bagi masyarakat saat ini yaitu: Jalan Tuhan (*hizb Allâh*) atau Jalan Setan (*hizb al-syaithan*), Quthub menegaskan siapa pun yang tidak bersandar hanya pada hukum Allâh *(syari'ah),* maka mereka adalah bagian *hizb al-syaithan*.[126]Bagaimana mungkin seseorang dikatakan *"kafir", "jahiliyah",* ketika seseorang telah menentukan pilihan politiknya, sementara masalah politik dalam Islam masih menjadi perdebatan *(ijtihâdiyah).* Namun, dalam perkembangannya, jargon *"al-Takfir wa al-Hijrah"* di era modern ini, Menurut Yûsuf al-Qardhâwi, merupakan puncak yang paling sempurna dari sikap fundamentalis-ekstrimis-teroris karena telah mencabut hak-hak kehormatan orang lain, para ulama, para pemikir dan mereka yang tidak berbuat salah dalam politik. al-Qardhâwî,menyatakan:

---

[125]Lihat. *http://salafiunsri.blogspot.com/2009/07/khawarij-kontemporer-2.html*

[126]Sayyid Quthub, *Fi Zhilal al-Qur'an,* 3, 905. Cara berpikir ini mendapatkan kritik tajam, dan bahkan ada larangan keras kepada setiap pemuda yang memiliki kecemburuan terhadap agamanya untuk tidak membaca buku-buku pemikiran tersebut, yang namanya saja sudah menunjukkan betapa jauhnya buku-buku tersebut dari agama. "Karena buku-buku pemikiran, sebagaimana penamaan mereka, yakni buku-buku yang dihasilkan dari berbagai pemikiran dan pendapat pengarangnya, kadar bahanya buku-buku ini tidak lebih rendah dari buku-buku filsafat yang dilarang oleh *salaf,* bahkan lebih dahsyat. Buku-buku ini tidak berdiri di atas dalil dan tidak selaras dengan pemahaman *salaf,* bahkan merupakan pencampuran *(kolaborasi)* antara berbagai *bid'ah* dan kesesatan. Ciri khas yang menonjol dari buku-buku tersebut adalah memprovokasi dan menyeru umat untuk memberontak dan membangkang terhadap penguasa, dengan mempropagandakan ke-*kafir*-an dan ke-*murtad*-an penguasa dari agama, serta menjadikan para pemuda tersebut disibukkan dengan politik dan masuk dalam konflik, sehingga keburukan dan bahayanya buku-buku ini begitu besar, dan begitu banyak orang-orang yang terfitnah oleh buku-buku ini, dan tidak ada yang mengetahui jumlahnya kecuali Allâh semata. *Innalillahi wa Inna Ilayhi Roji'un."* Lihat. Fatwa larangan sebagian ulama masa kini membaca buku-buku tersebut, seperti dalam kitab *"al-Ajwibah al-Mufidah 'al-Manahijid Dakwah al-Al-Jadidah"* karya *Syaikh Sholih al-Fauzan,* dikumpulkan oleh *Jamal Furaihan al-Haritsi.* Juga buku *"Fatawa al-Akabir"* dikumpulkan dan dikomentari oleh *Syaikh 'Abd al-Malik bin Ahmad Rhamadhany*. Dikutip dari *http://salafiunsri.blogspot.com/2009/07/khawarij-kontemporer-2.html*

ويبلغ هذاالتطرف غايته حين يسقط عصمة الآخرين ويستبيح دماءهم وأموالهم ولا يرى لهم حرمة ولاذمة وذلك إنما يكون حين يخوض لجة التكفير واتهام جمهورالناس بالخروج من الاسلام أوعدم الدخول فيه أصلا كماهي دعوى بعضهم وهذاا يمثل قمة التطرف الذي يجعل صاحبه فى واد وسائرالامة فى واد آخر... وهذ ماوقع فيه الخوارج فى فجرالاسلام والذين كانوا أشد الناس تمسكا بالشعائر التعبدية صياما وقياما وتلاوة قرآن ولكنهم أتوا من فساد الفكر لا من فساد الضمير... وما وقع لطائفة الخوارج قديما وقع لآخلافهم حديثا وأعني بهم ماسموهم "جماعة التكفير والهجرة". فهم يكفرون كل من ارتكب معصية وأصرعليه ولم يتب منها وهم يكفرون الحكام لأنهم لم يحكموا بماأنزل الله ويكفرون المحكومين لأنهم رضوابهم وتابعوهم على الحكم بغير ماانزل الله. وهم يكفرون علماء الدين وغيرهم لأنهم لم يكفروا الحكام والمحكومين ومن لم يكفر الكافر فهو كافر...[127]

"Sikap (baca. Ekstrimis-fundamentalis) akan mencapai puncaknya ketika seseorang menggugurkan hak kehormatan orang lain dan menghalalkan darah mereka dan harta mereka serta tidak lagi melihat hak-hak mereka untuk dilindungi (zimmah) secara tidak tidak adil. Hal ini akan terjadi ketika seseorang telah telah dikuasi kekacauan pikiran dan (lalu) menuduh kebanyakan orang telah keluar dari Islam atau sama sekali tidak pernah beragama Islam. Dan, inilah puncak (ending) dari sikap seorang ekstremis sehingga membuat pelakunya berada di satu lembah dan keseluruhan umat selainnya dalam lembah yang lain... (Fenomena) seperti itulah yang telah terjadi pada diri Kaum Khawarij pada era permulaan Islam (fajr al-Islam). Mereka ini termasuk orang-orang yang ketat dalam melaksanakan ritual-ritual agama, seperti puasa, shalat, membaca al-Qur'ân. Akan tetapi, mereka telah terjerumus dalam kebinasaan disebabkan oleh kebururukan pikiran, bukan disebabkan oleh keburukan hati… Apa yang terjadi pada kelompok Khawarij masa lalu, (kini terulang lagi) pada masa penerus generasi yang baru, yaitu suatu kelompok yang disebut dengan "kelompok al-Takfir wa al-Hijrah." Kelompok ini (suka) meng-kafir-kan setiap orang yang berbuat maksiat dan tidak segera bertaubat. Mereka meng-kafir-kan semua penguasa negeri, karena tidak menjalankan hokum-hukum yang telah ditetapkan Allâh, mereka juga meng-kafir-kan rakyat jelata, karena mereka telah menerima (mengakui) sebagai pemimpinnya, dan (secara) sukarela menerima hukum yang tidak diturunkan Allâh, mereka meng-kafir-kan para ulama dan yang lain, karena mereka tidak meng-kafir-kan para penguasa dan rakyat yang dikuasainya…"

[127]Yûsuf al-Qardhâwî, *al-Shahawah al-Islâmiyah*, 47-49. Lihat. 'Ali Muhammad Salabî, *Fikru al-Khawârij wa al-Syi'ah fî Mizân Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah*, (Kairo: Dâr Ibnu Hazm, 2008), h. 43-45.

Dari berbagai macam pemikiran dan ideologi yang dikembangkan oleh kaum fundamentalis-radikalis, yang akhir-akhir ini juga berkembang, baik dengan mengobarkan tema-tema *"hakimiyah", "masyarakat Jahiliyah", "al-Takfir wa al-Hijrah"*, dan berbagai doktrin mereka untuk menentang pemerintahan yang sah serta pemberian sitigma sesat, kufur, dan setigma negatif lainnya bagi orang-orang yang menentangnya, benar-benar mencerminkan sikap terhadap pemahaman agama yang "rapuh" dan jauh dari pemahaman para ulama', ahli hukum Islam *(fuqahâ)*, ahli hadits dan *ulama salaf*, dan inilah, barangkali dapat disebut sebagai *Khawârij* di era Kontemporer. Menarik, apa yang disitir oleh Ahmad Muhammad Ahmad Jalî, yang mengatakan:

والذي أوقع هؤلاء فى مثل هذه الأخطاء فى الفهم والاستناج غلوهم فى الاعتزاز بأنفسهم وبأمراءجماعتهم إذ أنهم زعموا أنه يمكنهم التلقي من القرآن مباشرة واستناج الأحكام الشرعية منه من غير استعانة بآراء علماء الاسلام وفقهاء ونتيجة لهذا ألغوا كل التراث الفقهي للمسلمين على أساس أنه يحول بينهم وبين الفهم الحقيقي للقرآن بل ذهبوا أبعدمن ذلك فردوا أقوال كبارالصحابة التي نقلها أئمة الحديث وأئمة الفقهاء هذا فى الوقت الذي اكتفوا فيه بأقوال وتفسيرات أئمتهم الذين لا تجربة لهم ولا رصيدلهم فى الفقه إلا على قراءة القران دون معرفة بالشروط اللازمة للتعرف على حقيقة حكم الله فى المسائل واستنباط الأحكام الشرعية. وهذا المنحى فى التفكير شبيه تمام الشبه بموقف الخوارج الذين استندو فى تكوين أفكارهم على فهمهم الخاص للقرآن ولم يعتمدوا السنة الصحيحة الثابتة التي تبين معاني القرآن الكريم وتوجه آياته ولم يستفيدوا بماأثر عن السلف الصالح من فهم لهذاالدين وتوضيح لقضياه.[128]

"Berbagai cara pandang (yang telah mereka lakukan) jelas ini merupakan suatu kesalahan yang diakibatkan oleh pemahaman yang berlebihan (ekstrim) terhadap diri mereka dan para pemimpin mereka. Karena mereka beranggapan bahwa mereka dapat memahami agama dan mengambil kesimpulan hukum secara langsung tanpa meminta fatwa dari para ulama Islam, ahli hukum Islam. Akibatnya, mereka mengabaikan warisan fiqh umat Islam dan mereka

[128]Ahmad Muhammad Ahmad Jali, *Dirasah 'An al-Farq wa Tarikh 'An al-Muslimin wa al-Khawarij wa al-Syi'ah*, (Riyadh: Syirkat al-Thiba'ah al-'Arabiyah al-Su'udiyah, 1986), 86.

memisahkan diri mereka. Bahkan lebih dari itu, mereka menolak pendapat para sahabat besar yang telah dijadikan rujukan oleh para ulama hadits dan hukum Islam. Dan, pada waktu yang bersamaan, mereka (sangat) mencukupkan diri dengan pemikiran dan penafsiran para pemimpin mereka, yang sesungguhnya, tidak mumpuni dalam bidang fiqh, kecuali hanya dengan membaca al-Qur'an, yang tidak memenuhi standar dan syarat-syarat yang ada (dalam 'ulmul al-qur'an) untuk memahami hakikat hukum Allâh, dan masalah-masalah agama, serta cara mengambil kesimpulan hukum Islam. Dari segi ini, tidak ada bedanya dengan cara berpikir kaum Khawarij yang memahami al-Qur'an dengan caranya sendiri (tanpa menggunakan standar ulumul Qur'an), dan tidak berpegang kepada hadits-hadits yang shahih, yang menjelaskan makna-makna al-Qur'an dan maksud-maksud dari ayat-ayatnya, serta mereka tidak berpegang kepada pendapat salaf shalih dalam memahami al-Qur'an serta tujuannya."

Secara epistemologi, gaya berpikir dan metode pemahaman kaum fundamental-radikal (kontemporer) terhadap teks-teks agama sejatinya harus konfrehensif, sehingga teori-teori maupun gagasan tersebut tidak saja menyalahi kaedah-kaedah, tetapi juga memberikan pemahaman yang menyejukkan, sebagaimana yang telah ditunjukkan oleh *"Salaf al-Shalih."* Satu hal yang patut dicatat, bahwa kalangan *salaf al-Shalih*, sebagaimana diklaim oleh kalangan fundamentalis-radikalis maupun puritanisme *Wahabiyah*, adalah sebuah "rekayasa" intelektual. Karena, sepanjang yang dapat ditemukan dalam beberapa karya, bahwa tidak semua kaum *revivalis* menolak praktik Islam adat yang direfleksikan melalui ajaran sufisme, sebagaimana ditemukan pada sosok Syâh Walî Allâh al-Dahlawî. Meskipun dia seorang revivalis, namun dia menghargai sufisme. Dia berbeda dengan Muhammad bin 'Abd al-Wahhâb yang tidak kenal kompromi terhadap praktik Islam adat. al-Dahlawî mentolelir praktik-praktik sufisme dan memahkotainya dengan penafsiran sufistik yang pasti, yang berusaha menjalin kembali *sufisme*[129] dengan *syarî'ah*.[130]

Sikap akomodatif al-Dahlawî terhadap sufisme ini telah menempatkan dirinya berada pada posisi al-Ghazâlî, yang berusaha menghidupkan Islam, kemudian memperbaharuinya, dan menempatkan dirinya pada posisi Ibn Taymîyah dalam hal purifikasi.[131] Dalam pengamatan Simuh, al-Ghazâlî telah membuat suatu kompromi antara

[129]Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas*, h. 37.

[130]Shâh Walî Allâh al-Dahlawî, *Hujjat Allâh al-Bâlighah* (Beirut: Dâr Ihyâ' al-'Ulûm, tt), h. 225-226.

[131]Muhammad Sharîf Shukri, "al-Muqaddimah", dalam al-Dahlawî, *Hujjat Allâh*, h. 14.

sharî'ah dan *taşawwûf* menjadi bangunan baru yang cukup memuaskan kedua belah pihak, baik dari kalangan ahli hokum, *fuqaha,* ataupun kalangan *sufi*.[132] Dalam masalah hukum Islam, misalnya, al-Dahlawî tidak berhenti pada madhhab-madhhab hukum Islam abad pertengahan, tetapi kembali kepada al-Qur'ân dan al-Hadîts dan merekomendasikan pelaksanaan pendapat yang independen.[133]

Penghargaan terhadap pelaksanaan pendapat yang independen justru telah mengantarkan dirinya untuk menyatakan bahwa hukum Islam dengan adat kebiasaan manusia sebagai dua entitas yang dapat berjalan serasi.[134] Pandangan al-Dahlawî ini menunjukkan bahwa manusia diberi kebebasan untuk melihat hukum Islam sebagai suatu pandangan keagamaan yang mengakomodasi tradisi dan meletakkannya sebagai proses perkembangan pemahaman. Manusia dengan potensi nalarnya melihat hukum Islam dengan tradisi dapat saling jalin-menjalin. Jalinan hukum Islam dan kebiasaan masyarakat dalam *uşhûl al-fiqh* disimbolkan dalam kaedah *al-'Âdah Muhâkkamah*.[135]

Sebagai sebuah epistemic konstrruksi ilmu pengetahuan, dalam bidang teologi menemukan identitas dalam apa yang disebut dengan *"ushûl al-dîn"*, dan dibidang *fiqh* disebut dengan *ushûl fiqh*. Konstruk epistemic ini kemudian melahirkan beberapa pemikir besar, seperti Imam al-Syâfi'î dalam bukunya, *al-Risâlah*, buku yang memuat teori-teori dasar fikih, Imam Asy'ari dalam *Maqâlât al-Islâmiyyin*, buku yang menjelaskan tentang teori *kasb*, dibidang politik dikembang melalui tangan Ibn Taimiyah melalui karya yang bertitelkan *al-Siyâsah al-Syar'iyah*, kemudian Abû Ishaq al-Syâthibi melalui konsep *Maqâshid al-Syarî'ah*,[136] dan, mereka sangat menghargai perbedaan pendapat. Pada titik inilah, "kegagalan metodologis" kelompok fundamentalis-

[132]Baca. Simuh. *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam,* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1997), h.159-178.

[133]Charles Kurzman, ed. *Liberal Islam A Sourcebook,* (Oxford: Oxford University Press, 1998),7.

[134]Bandingkan. Fazlur Rahman, *Gelombang Pembaharuan dalam Pemikiran Islam*, ter. Aam Fahmia (Jakarta: Rajawali Press, 2000), h. 261-262.

[135]Jalâl al-Dîn al-Suyûţî, *al-Ashbâh wa al-Nazhâir* (Indonesia: Maktab al-Ihya', tt), h. 63.

[136]Abu Ishaq al-Shâţibî. *al-Muwâfaqât fî Uşûl al-Sharî'ah,* 2. (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, tt.). Lihat. Ahmad al-Raysûnî, *Nazhriyat al-Maqâşid 'Inda al-Imâm al-Shâţibî.* (Riyâdl: al-Dâr al-'Âlamiyah li al-Kitâb al-Islamî wa al-Ma'had al-'Alamî al-Fikr al-Islâmî, 1981).

radikalis Islam dalam menterjemahkan realitas teks-teks keagamaan. Padahal, teks-teks keagamaan, bagaimana pun, akan selalu bersentuhan dengan realitas sejarah, baik dalam hukum, filsafat, tasawuf, dan lainnya. al-Qardlawi pernah mengatakan:

ان فقه أبي حنيفة وأصول الشافعي وكلام الأشعري وأدب الجاحظ وشعر أبي العلاء وآراء ابن حزم وتصوف الغزالي وفلسفة ابن رشد وإجتهادات ابن تيمية وغيرهم من عمالقة الفكر الاسلامي في مختلف العصور كلهاتراث بشري نأخذ منه وندع وفق القواعد والمعايير العلمية التي وضع الاسلام فى أيدينا.[137]

"Sesungguhnya fiqh Abû Hanifah, uşûl fiqh al-Shâfi'î, ilmu kalam al-Ash'arî, etika al-Jâhiz, sastra Abî al-'Alâ', pendapat-pendapat Ibn Hazm, tasawuf al-Ghazâlî, filsafat Ibn Rushd, ijtihad (penalaran) Ibn Taymîyah, dan lain-lain merupakan pemikiran Islam (yang terlahir) dalam situasi dan kondisi yang berbeda. Semua itu adalah warisan intelektual yang boleh kita ambil dan juga kita tinggalkan sesuai dengan kaedah-kaedah ilmiah yang telah ditetapkan Islam."

Ada hal yang menggelikan dari gerakan fundamentalis-radikalis ini adalah sikap intolerannya, dengan penafsirannya sendiri mengklaim sebagai penjaga "otoritatif" Islam. Sebuah klaim yang mencederai sejarah Islam. Padahal, sejarah Islam, dengan segala perniknya, telah menyuguhkan berbagai fenomena penafsiran dan pemahaman yang beragam, dan hal ini pula yang ditunjukkan oleh *salaf al-shalih*, seperti 'Umar bin al-Khtaththâb,[138] sebagaimana ditunjukkan dengan penafsiran hukumnya, dan sebagaimana juga ditegaskan oleh 'Alî bin Abi Thâlib dengan ungkapan *"innamâ yunthiquhu al-rijâl,"*[139] sesungguhnya al-Qur'ân itu bisa berbicara karena ada panfasirnya. Dengan cara demikian, sesungguhnya Islam memberikan peluang bagi terjadinya perbedaan penafsiran dan pemahaman dalam rangka mencari nilai-nilai ajaran Islam, tidak terkecuali dalam memahami teks-teks keagamaan. Penghargaan terhadap perbedaan dalam memahami suatu

[137]al-Qardlâwî, "al-Ṣahwah wa Kayfa Tufham al-Islâm?" dalam *al-Ba'th al-Islâm* (Juli, 1988), h. 55.

[138]Sumanto al-Qurtuby, *Lubang Hitam Agama Mengkritik Fundamentalisme Agama, Menggugat Islam Tunggal* (Yogyakarta: Rumah Kita, 2005), 32. Lihat. Muchtar Adam, "Ijtihad: Antara Teks dan Konteks" dalam Jalaluddin Rachmat ed. *Ijtihad dalam Sorotan*, 143-144. Sharaf al-Dîn al-Mûsawî, *al-Naş wa al-Ijtihâd* (Beirut: Muassasah li al-A'lamî, 1996). H. 96-97.

[139]Ibn Jarir al-Ṭâbârî, *Târikh al-Umâm wa al-Mulk*, Tahqîq Iyâd bin 'Abd al-Laṭîf bin Ibrâhim al-Qisî, 1 (Beirut: Dâr Ibn Hazm, 2005), h. 1452.

teks agama, bukan menghakimi suatu pendapat, adalah cerminan yang ideal yang ditunjukkan oleh para sahabat Nabi dan *Salaf al-Shâlih*.[140]Kaum *salafi,* bagaimana pun, selalu menghargai perbedaan pendapat, terlebih lagi dalam hal-hal yang bersifat *"ijtihadiyah-furu'iyah."* Barangkali, menarik apa yang diungkapkan oleh Thaha Jabir al-'Ulwani, ketika dia menyatakan:

ومعظم الأحكام المتعلقة بالفروع والمتناولة للنواحي العملية الذي يثبت بالطروق الظنية رحمة من الله تعالى بعباده ليتسع للناس مجال الإجتهاد فيها ومادام الشارع الحكيم قد فتح باب اليسر للعباد وجعل مصلحة الناس معتبرة فلا يليق بأحد أن ينسب مخالفا له فى أمر من هذه الأمور إلى كفرأو فسق أو بدعة بل عليه أن يلتمس لمخالفة من الأعذار مايجعل حبل الود موصولا بينهما فيحظى بحبه وتقديره ويرعى أخوته ووداده.[141]

Term Khilafah merupakan konsep yang berkembang di beberapa negara, khususnya Timur Tengah dan di Indonesia. Konsep ini adalah bagian penting dari gagasan dan perkembangan pemikiran fundamentalisme-radikalis ideologi gerakan Taqî al-Dîn al-Nabhânî,[142]

[140]Lihat. Thaha Jâbir 'Ulwânî, *Adab al-Ikhtilâf fi al-Islâm,* (al-Wilayah al-Muttahidah, 1991).

[141]Thaha Jabir al-'Ulwani, *Adab al-Iktilaf fi al-Islam,* (al-Wilayah al-Muttahidah al-Amirikiyah: al-Ma'had al-Ma'ali Li al-Fikr al-Islami, 1991), h. 160-161.

[142]Taqî al-Dîn al-Nabhânî adalah putra dari *Ibrâhîm bin Mushthafâ bin Ismâ'îl bin Yûsuf al-Nabhânî,* ulama ber-*madzhabHanbalî-Syâfi'i,* ibunya adalah putri dari *Syaikh Yûsuf bin Ismâ'îl bin Yûsuf al-Nabhânî*, seorang hakim sekaligus penyair terkenal di masa dinasti *'Utsmânî*, juga tidak berperan banyak dalam membentuk pandangan politiknya.Sangat mungkin pemahaman politik al-Nabhânî sedemikian lantaran pergaulannya dengan orang-orang *Ikhwân al-Muslimîn* saat kuliah di Mesir atau terbentuk oleh kultur Palestina yang sarat pergolakan politik bersentimen agama. Di awal-awal, kehidupannya tidak menunjukkan *sifat-sifat radikal*. Pendidikan yang ditempuhnya adalah di *Nizhâmiyyah* dan *Tsanawiyah*. Kemudian melanjutkan ke *al-Azhar* (1928 M), Jurusan *Syari'ah*. Selanjutnya, ia belajar politik dan hukum sekuler di *Dâr al-'Ulûm,* yang kala itu masih berinduk ke *al-Azhar*. lulus tahun 1932 M. Selama kuliah, ia banyak berinteraksi dengan tokoh-tokoh *Ikhwân al-Muslimîn*. Sekembalinya ke Palestina, mengajar ilmu-ilmu *syari'ah* di *Tsanawiyah Nizhâmiyyah* Haifa dan menjadi tenaga pengajar (1932-1938 M), dia juga menjadi pembantu hakim di *Mahkamah Ramlah*. Setelah Palestina jatuh ke tangan Yahudi (1948 M), sehingga memaksanya meninggalkan Ramlah. Setahun kemudian, kembali ke Palestina menjadi hakim di *Mahkamah Syari'ah al-Quds*, daerah yang belum dikuasai Yahudi. Di kota *al-Quds* itu, berbagai kelompok pejuang Palestina membentuk jaringan dan kesatuan-

untuk membentuk apa yang disebut dengan sistem *khilâfah*. Baginya, sistem *khilâfah* adalah suatu upaya untuk membentuk sebuah kekuasaan Islam (negara Islam), dan hanya melalui sistem ke-*khalifahan*-lah atau kekuasaan politik, *syari'a*h Islam dan semua kebijakan yang betul-betul "islami" bisa diberlakukan.

Bagaimana pun, dengan jatuhnya otoritas *khalifah* setelah kekalahan kaum muslimin dalam berbagai benturannya dengan Barat membawa penderitaan panjang bagi dunia Islam yang menyebar dihampir semua bidang kehidupan, baik itu politik, ekonomi, dan ilmu pengetahuan, dan merealisasikannya adalah wajib dilakukan setiap muslim,[143] dan untuk sampai kepada obsesi penegakan negara Islam dengan system *khilâfah*,[144] al-Nabhânî mewujudkan aksi politiknya melalui gerakan *Hizb al-Tahrîr* dan prinsip penegakan *khilafah* menurut al-Nabhânî merupakan perintah al-Qur'ân,[145] dimana hanya

---

kesatuan milisi untuk melancarkan aksi melawan ekspansi Yahudi. Di antaranya terdapat *Ikhwân al-Muslimîn* yang dalam buku *Muslim Politics* disebut secara implisit bahwa al-Nabhânî pernah terlibat di dalamnya. Bahkan, diduga keterlibatannya telah dibangun semenjak ia kuliah di Mesir. Eickelman, *Muslim*…, 139 dan 186. Pada 1953 M, al-Nabhânî mulai menampakkan ambisi politik dan visi keagamaan yang berorientasi politik dengan mendirikan partai politik Islam bernama *Hizb al-Tahrîr al-Islâmî* di *al-Quds*. Cita-cita politiknya tertuang beberapa karyanya adalah *Nizhâm al-Islâm, al-Takattul al-Hizb, al-Nizhâm al-Iqtishâd fi al-Islâm, al-Nizhâm al-Ijtimâ', Nizhâm al-Hukm fi al-Islâm, al-Dawlah al-Islâmiyyah, al-Dustûr, Muqaddimah al-Dustûr, al-Syakhshiyyah al-Islâmiyyah, Mafâhim al-Siyâsiyyah*, dan *al-Tafkîr*.

[143]Taqî al-Dîn al-Nabhânî, *al-Dawlah al-Islâmiyah* (Beirût: Dâr al-Islâm, 1994), h. 236.

[144]Imperialisme Eropa yang merambah dunia Islam memang tidak sampai mengakibatkan stagnasi di kalangan kaum muslim. Meski beberapa wilayah didominasi Barat pada Perang Dunia I, dinamika di dunia Islam sepanjang abad XIX terus berlanjut hingga abad XX. Masa sejak Perang Dunia II sampai pertengahan tahun 60-an adalah saat terjadinya perubahan signifikan dan dramatis di dunia Islam, baik dibidang politik maupun ideologi. Selama periode ini, banyak negara memerdekakan diri, berbagai perkembangan ideologis juga terjadi. Aneka peristiwa itu dibarengi *revolusi* militer dan perubahan *evolusioner* yang mengubah wajah dunia Islam. Periksa John Obert Voll, *Islam Continuity and Change in the Modern World* (Colorado: Westview Press, 1982), 149. Dan, disertai pula memuncaknya kesadaran Islam melahirkan berbagai aktivitas muslim dengan bermacam ciri, seperti *"revivalisme",* kelahiran kembali, *"fundamentalisme"*, penegakan kembali syariat Islam, kebangkitan Islam, pembaruan Islam, modernisasi Islam, *revitalisasi, militansi, aktivisme, messianisme,* kembali ke Islam, dan barisan Islam. Lihat R. H. Rair Dekmejian, *Islam in Revolution: Fundamentalism in the Arab World* (New York: Syracuse University Press, 1985), h. 4.

[145]*QS. al-An'âm* (6): 57, *QS. Yûsuf* (12): 40 dan 67, *QS. al-Mâ'idah* (5), 50, dan

Allâh yang memiliki otoritas untuk mengatur kehidupan umat, tidak terkecuali dibidang politik. Selanjutnya, perintah al-Qur'ân tersebut diaktualkan oleh Nabi dan para sahabatnya, sebagaimana diriwayatkan oleh Abû 'Ubaid al-Qâsimî dari 'Alî bin Abî Thâlib,

> "Imam wajib memerintah (menjalankan pemerintahan) rakyat berdasarkan apa yang diturunkan Allâh dan melaksanakan amanat. Jika ia sudah menjalankannya, maka rakyat wajib mendengarkan dan menaati."[146]

Menurut *Hizbut al-Tahrir,* ada tiga problem utama yang membebani umat (1) munculnya berbagai persoalan karena tidakadanya *"khilâfah*" (2) perlunya kehadiran *khilâfah*" beserta konsepsinya yang lengkap, dan (3) pentingnya upaya-upaya konkret yang mengarah pada "pengembalian institusi *khilâfah*." Semua ini merupakan perintah al-Qur'ân, dan menurut mereka, al-Qur'ân adalah pedoman utama dan asas kehidupan manusia, yang di dalamnya terkandung aneka prinsip yang bisa dijadikan pedoman dalam mengatur semua aspek kehidupan, termasuk kenegaraan. Meskipun al-Qur'ân bersifat global, namun penjabarannya dalam bentuk konkret dilakukan oleh Rasul Allâh saw. lewat perilakunya, lalu dilanjutkan dan dikembangkan para sahabat dan generasi berikutnya."[147]

Setidaknya ada dua alasan pokok mengapa kaum fundamentalis menolak ide nasionalisme sambil mengajukan ide negara Islam universal, (1) menyangkut hubungan antara agama dan negara, dan, (2) mengenai konsep umat universal. Alasan *pertama* didasarkan pemahaman bahwa Islam merupakan sistem eksistensi total yang bisa diterapkan di semua waktu dan tempat, dan mustahil memisahkan agama dari negara. Alasan *kedua* dipengaruhi anggapan bahwa tujuan akhir seorang muslim yang baik seharusnya adalah tegaknya aturan Allâh. Maka, tidak aneh jika al-Nabhânî meyakini hanya dengan penciptaan ulang negara Islam, jalan hidup muslim dapat terbebaskan dari segenap kekuatan pemecah-belah seperti imperialisme, nasionalisme, dan sekularisme.[148] Penegakan *"khilafah"* sebagai obsesi

---

QS. al-Nisâ' (4): 65 dan 105.

[146]Taqî al-Dîn al-Nabhânî, *Muqaddimah al-Dustûr li al-Dawlah al-Islâmiyyah,* (Ttp: tp. Tt.), h. 69.

[147]Taqî al-Dîn al-Nabhânî, *Nizhâm al-Hukm fî al-Islâm* (Beirût: Dâr al-Umah, 1996), h. 16-17.

[148]Lebih jauh, baca. Dale F. Eickelman dan James Piscatori, *Muslim Politics* (London: Princenton University Press, 1996), h. 139.

politik gerakannya, menurut al-Nabhânî, karena merupakan perintah al-Qur'ân, sebagaimana disebutkan dalam ayat,

> ''Dan Allâh telah berjanji kepada orang-orang yang beriman di antara kamu dan mengerjakan amal-amal salih bahwa Dia sungguh-sungguh akan menjadikan mereka berkuasa (khalifah) di bumi sebagaimana Dia telah menjadikan orang-orang sebelum mereka berkuasa (khalifah)"[149] … dan "yaitu orang-orang yang jika Kami teguhkan kedudukan mereka di muka bumi, niscaya mereka mendirikan sembahyang, menunaikan zakat, menyuruh berbuat yang ma'ruf dan mencegah perbuatan munkar."[150]

C. Literalis-Puritanis: Potret Paradigma Islam Fundamentalis-Radikalis

Sebelum membahas, apa yang menjadi idealimse *geneuin* Islam fundamental-radikal, kiranya patut untuk melihat ciri atau karekter signifikan gerakan Islam fundamentalis-radikalis. Secara umum karakteristik fundamentalisme, baik yang ada dikalangan Barat maupun di beberapa negara lainnya dapat dijelaskan sebagai berikut. Secara khusus karekter fundamentalis dan radikalis adalah identik dengan perilaku *taqlid*, memusuhi *'aqal*, anti dengan penafsiran yang sifatnya metafor, *ta'wil* dan penggunaan *qiyas* serta menarik diri dari masa kini dan membatasi diri pada penafsiran literal *nash*.

Adapun ciri-ciri umumnya (dalam tradisi Barat) adalah sebagai berikut (a) stagnan, menolak menyesuaikan diri, menolak pertumbuhan dan perkembangan dalam masyarakat rill; (b) kembali pada masa lalu dan menisbatkan diri kepada warisan lama; dan, (c) tidak toleran, mengisolasi diri, kebekuan mazhab melawan dan membangkang.

Dalam tradisi Islam, karakter fundamnetalisme dicirikan sebagai berikut. *Pertama*, kelompok ini berpendapat bahwa Islam adalah pandangan hidup yang konprehensif dan bersifat total *"(kaffah)*". Dengan demikian, Islam tidak bisa dipisahkan dari kehidupan politik, hukum, dan masyarakat. *Kedua*, mereka seringkali menganggap bahwa masyarakat Barat yang sekuler cenderung meterialistis harus ditolak, dan (juga) meyakini bahwa masyarakat muslim telah gagal membangun masyarakat beragama yang ideal karena telah berpaling dari "jalan lurus" sesuai dengan ajaran Islam dengan mengikuti cara pandang Barat yang skuler dan materialistis tersebut.

---

[149] *Qs. al-Nûr* (24): 55.
[150] *Qs. al-Hajj* (22): 41.

Ketiga, mereka cenderung mengajak pengikutnya untuk kebali kepada Islam sebagai sebuah usaha untuk perubahan sosial. Perubahan ini hanya mungkin dilakukan dengan mengikuti sepenuhnya ajaran-ajaran Islam yang otentik seperti al-Qur'ân dan al-Hadits. *Keempat*, karena ideologi masyarakat Barat harus ditolak, maka secara otomatis peraturan-peraturan sosial yang kahir dari tradisi Barat, yang banyak berkembang pada masyarakat muslim sebagai sebuah warisan kolonialisme, juga harus ditolak. Sebagai gantinya, masyarakat muslim harus menegakkan hukum Islam sebagai satu-satunya sumber hukum yang diterima. *Kelima*, mereka berkeyakinan bahwa upaya-upaya islamisasi pada masyarakat muslim tidak akan berhasil tanpa menekankan aspek keorganisasian atau pembentukan sebuah kelompok organisasi yang kuat, terlatih dan berkarakter ideologis yang kuat.[151]

Dengan kata lain, fundamentalisme-radikalis dapat dilihat dari bahwa (a) mereka yang digerakkan oleh kebencian yang besar kepada Barat; (b) mereka bersikeras mengembalikan peradaban Islam masa lalu dengan membangkitkan romantisisme masa lalu; dan, (c) mereka bertujuan mengaplikasikan syariat Islam secara sempurna. Keyakinan kuat bahwa Islam adalah perpaduan antara agama dan negara, masa lalu yang bukan menjadi tujuan, tetapi penuntun pada masa depan, mereka bukan konservatif tapi orang-orang revolusioner.[152] Pendapat lain menyebutkan, ciri lainnya adalah (1) menganggap pendapatnya paling benar, dan menolak (menganggap) pendapat orang lain sebagai salah, (2) memaksakan melakukan (suatu kewajiban) atas orang lain, padahal agama tidak mewajibkannya, (3) meletakkan sesuatu pada proporsi yang tidak sesuai dengan tempat dan zamannya, (4) bersikap keras dan kasar dalam berdakwah, (5) suka memvonis orang lain secara membabi buta, (6) suka meng-*kafir*-kan orang lain, ketika tidak diikuti dalam melaksanakan ajaran agama menurut tafsir mereka.[153]

Pendapat lain menyebutkan, bahwa karakter atau ciri yang untuk menetapkan kepada kaum fundamentalis radikalis, secara umum, adalah berpandangan skriptualisme, yaitu keyakinan *harfiyah* terhadap kitab suci yang merupakan firman Tuhan dan dianggap tanpa kesalahan. Dengan keyakinan itu, dikembangkanlah gagasan dasar yang

[151]Jamhari Jajang Jahroni, *Gerakan Salafi Radikal di Indonesia*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2004), h. 4-6.

[152]Dikutip dari Seize Moment karya mantan presiden USA: Richard Nixon.

[153]Yusuf al-Qardlawi, *al-Shahwah al-Islamiyah, h.* 37-45.

menyatakan bahwa suatu agama tertentu dipegang secara kokoh dalam bentuk literal dan bulat tanpa kompromi, pelunakan, reinterpretasi, dan pengurangan.[154] Dan, dalam beberapa kelompok Islam, di dalamnya terdapat karakteristik gerakan Islam fundamentalis, di antaranya

Pertama, mereka cenderung melakukan interpretasi literal terhadap teks-teks suci agama dan menolak pemahaman kontekstual atas teks agama karena pemahaman seperti itu dianggap mereduksi kesucian agama. Bagaimana pun, mereka (fundamentalis) mengklaim kebenaran tunggal. Karena kebenaran hanya ada di dalam teks dan tidak ada kebenaran di luar teks bahkan kebenaran hanya ada pada pemahaman mereka terhadap apa yang dianggap sebagai prinsip-prinsip agama, dan mereka tidak memberi ruang kepada pemahaman dan penafsiran selain mereka.

Sikap yang demikian ini adalah sikap otoriter, yaitu sikap proses pemasungan teks sehingga teks tidak bisa leluasa bergerak dan berinteraksi dengan keragaman makna, dimana subjek telah mengunci makna teks dan mengurung kehendak Tuhan atau kehendak teks, dan inilah, yang oleh Khaled Abou el-Fadl disebut sebagai sikap otoritanisme, atau dalam ungkapan Khaled, *"Authoritarianism is the act of "locking" or captivating the Will of Divine or the will of the tex into the spesific determination, and then presenting this determination as inevitable, final, and conclusive."*[155] (Otoritarianisme adalah tindakan "mengunci" atau mengurung Kehendak Tuhan atau kehendak teks, dalam sebuah penetapan tertentu, dan kemudian menyajikan penutupan tersebut sebagai sesuatu yang pasti, absolut dan menentukan)."

Otoritarianisme juga ditandai dengan penyatuan pembaca dengan teks. Sehingga penetapan pembaca itu akan menjadi perwujudan eksklusif teks tesebut. Akibatnya teks dan konstruksi pembaca akan menjadi satu dan serupa. Dalam proses ini, bagaimana pun, teks itu akan tunduk kepada pembaca dan secara efektif pembaca menjadi pengganti teks.[156] Pada posisi ini pembaca hanya akan melahirkan penafsiran yang otoriter, dan secara lebih jauh lagi, akan melahirkan fanatisme yang mengkultuskan pada penafsiran-penafsiran itu sehingga

[154]Azyumardi Azra, *Politik Islam*, (Jakarta: Logos,1993), h. 18-19.

[155]Khaled Abou El-Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women*, (Oxford: Oneworld Publications, 2003), h. 93.

[156]*Ibid*., h. 142.

menganggap hasil penafsirannya memiliki kompetensi yang sama dengan teks asal (al-Qur'ân dan al-Sunnah).

Kedua, mereka menolak "pluralism." Bagi kaum fundamentalis, pluralisme merupakan produk yang keliru dari pemahaman terhadap teks suci. Pemahaman dan sikap yang tidak selaras dengan pandangan kaum fndamentalis merupakan bentuk dari relativisme keagamaan, yang terutama muncul tidak hanya karena intervensi nalar terhadap teks kitab suci, tetapi juga karena perkembangan sosial kemasyarakatan yang telah lepas dari kendali agama. *Ketiga*,mereka memonopoli kebenaran atas tafsir agama. Kaum fundamentalis cenderung menganggap dirinya sebagai penafsir yang paling benar sehingga memandang sesat aliran yang tidak sepaham dengan mereka. Di dalam khasanah Islam perbedaan tafsir merupakan suatu yang biasa, sehingga dikenal banyak mazhab. Sikap keagamaan yang seperti ini berpotensi untuk melahirkan kekerasan. Dengan dalih atas nama agama, atas nama membela Islam, atas nama Tuhan mereka melakukan tindakan kekerasan, pengrusakan, penganiayaan, dan bahkan sampai pembunuhan, dan, *keempat*, setiap gerakan fundamentalisme hampir selalu dapat dihubungkan dengan *"fanatisme", "eksklusifisme", "intoleran", "radikalisme"*, dan *"militanisme"*. Kaum fundamentalisme selalu mengambil bentuk perlawanan yang sering bersifat radikal teradap ancaman yang dipandang membahayakan eksistensi agama.

Selanjutnya, dapat juga disebutkan beberapa karakteristik lain dari gerakan fundamentalisme Islam, yaitu (1) mempunyai prinsip interpretasi ajaran agama yang berbeda atau berseberangan dengan tradisi yang berlaku. Kemudian secara aktif, kelompok ini akan bergerak untuk memperjuangkan hasil penafsirannya tersebut dengan pelbagai cara; dari kritik persuasif hingga tindakan tegas yang menjurus "anarkhisme." Pada titik inilah, eksistensi fundamentalisme seringkali dipersepsikan sebagai gerakan negative; (2) biasnya, kelompok ini memiliki perilaku yang eksklusif, tertutup, dan mencurigai kelompok lain. Kendati dalam sebuah kesempatan bisa sangat terbuka untuk berdialog dengan kelompok lain tetapi tujuannya sekadar membantah argumentasi mereka; (3) berkat keyakinan akan kebenaran pemahamannya tentang ajaran agama, kelompok fundamentalis selalu aktif menyebarkan pahamnya, agresif dalam merekrut pengikut baru, dan sebagainya; dan, (4) keyakinan akan perlunya upaya yang sungguh-

sungguh *(jihad)* dalam mencapai keselamatan hidup baik di dunia ataupun di akhirat menjadikan kelompok fundamentalis senantiasa giat dan militan melakukan segala aktifitasnya.

D. Daulah Islamiyah: Dokterin Utama Islam Fundamentalis-Radikalis

Berdasarkan ide, gerakan serta misi dan visi mereka, sebagaimana yang telah kami tunjukkan di atas, semua gerakan Islam fundamental-radikal tersebut, dan yang ada sampai sekarang di Indonesia, diakui atau tidak, memiliki geneologi atau hubungan antara yang satu dengan yang lainnya, terutama dari sudut pandang dan logika "ideolog kekerasan" yang selalu menjadi metode perjuangan untuk beberapa tujuan berikut ini.

Pertama, menegakkan agama dalam semua bidang kehidupan, termasuk dalam politik. Agama, pada dasarnya adalah cara dan panduan hidup umat. Bagi umat Islam, panduan hidup itu adalah Islam, yang basis ideologis (ajaran)-nya adalah al-Qur'ân dan al-Sunnah (al-Hadits). Kedua sumber inilah yang menjadi rujukan dan warisan sejati umat Islam, dan *referain* utama, baik dalam bidang tauhid *(al-'Aqidah)*, hukum *(al-Syari'ah)*, dan etika *(al-Akhlaq)*. Ketiga elemen Islam ini, diungkapkan oleh Muhammad bin 'Abd. al-Wahhâb dalam *"Kitab al-Tauhid"* dengan redaksi berikut ini.

فيشهدون أن الله هو الرب الإله المعبود المتفرد بكل كمال فيعبدونه وحده مخلصين له الدين وأن الله هو الخالق البارئ المصور الرزق المعطي المانع المدبر لجميع الأمور...ويعتقدون أنه الحكيم الذي له الحكمة التامة فى شرعه وقدره فماخلق شيئا عبثاولاشرع الشرائع الالمصالح والحكم...وأن الإيمان يشمل عقاعدالقلوب وأعمالها واعمال الجوارح واقوال اللسان فمن قام بها على الوجه الأكمال فهوالمؤمن حقاالذي يستحق الثواب وسلم من العقاب ومن انتقض منها شيئا نقض من إيمانه بقدرذلك ولذا كان الإيمان يزيد بالطاعة وفعل الخير وينقص بالمعصية والشر.[157]

Pernyataan di atas menunjukkan secara jelas bahwa kebenaran hukum bagi umat Islam, harus berstandar kepada pengakuan totalitas

[157]Muhammad bin 'Abd. al-Wahhab, *Kitab al-Tauhid*, (Ttp.: Tp, Tt.), h. 6-9

atas otoritas Tuhan, dengan begitu, itu menunjukkan bentuk kepasrahan yang sempurna terhadap otoritas *Ilahiyah*, tidak terkecuali dalam bidang-bidang yang mengatur sosialita. Selanjutnya, ‘Abd. al-Wahhâb menyatakan:

> فإن الرب والاله هوالذي له الحكم القدري والحكم الشرعي والحكم الجزاعي وهو الذي يؤله ويعبدوحده لاشريك له ويطاع طاعة مطلقة فلا يعصى بحيث تكون الطاعات كلها تبعا لطاعته. فإذا اتخذ العبد العلماء والأمراء على هذاالوجه وجعل طاعتهم هي الأصل وطاعة الله ورسوله تبعا لها فقد اتخذاربابا من دون الله يتالهم ويحاكم الهم ويقدم حكمهم على حكم الله ورسوله فهذاهوالكفر بعينه فأن الحكم كله لله كماأن العبادة كلها لله. والواجب على كل أحد ان لا يتخذ غير الله حكما وأن يرد ماتنازع فيه الناس الى الله ورسوله وبذلك يكون دين العبد كله لله وتو حيده خالصا لوجه الله . وكل من حاكم الى غير حكم الله ورسوله فقد حاكم إلى الطاغوت وان زعم انه مؤمن فهو كذب. فالإيمان لا يصح ولا يتم الا بتحكيم الله ورسوله في أصول الدين وفروعه وفي كل الحقوق.[158]

Ini berarti bahwa untuk menegaskan identitas *tauhid* yang *“shahih”* adalah dengan dengan menerapkan *tauhid* (yang secara total) mengakui dan menerapkan sistem kepemimipinan yang berbasis pada ajaran Islam (yang tidak ditafsirkan kembali), yang sesuai dengan bunyi *lahiriyah* suatu *nash*. Karena bagi mereka, suatu sistem pemerintahan yang tidak dilandasi dengan *tauhid* (pengakuan akan otoritas Tuhan sebagai pemilik sejati alam ini), mereka klaim sebagai *“khurafât al-Siyâsah al-Syar’iyah”* atau suatu sistem politik yang menyesatkan. Pada ranah inilah, Islam tidak akan tercampuri oleh ideologi-ideologi lainnya, seperti demokrasi, karena demokrasi adalah bentuk ke-*syirik*-an politik.

Kedua, gerakan Islam fundamental-radikal menginginkan untuk mengembalikan hak-hak Tuhan yang telah tertuang dalam al-Qur’ân dan al-Sunnah *(al-Rujû’ Ilâ al-Qur’ân wa al-Sunnah)*. Segala bentuk aturan hidup ini, termasuk dalam politik adalah menjadi wewenang mutlak Tuhan, dan karena itu, tidak ada alasan bagi siapa pun untuk mengambil keputusan di luar keputusan yang telah ditetapkan al-

[158]*Ibid.*, h. 130-134.

Qur'ân dan al-Sunnah. Karena itu, segala ketentuan hukum, termasuk ketentuan hukum dalam hukum pidana Islam *(al-Jinâyah al-Syar'iyah)* harus diterapkan, tanpa memberikan penefasiran lainnya, dan harus diterapkan sesuai dengan bunyi *harfiyah*-nya. Karena itu, segala bentuk prilaku, aturan atau lainnya yang hidup dalam kehidupan umat Islam ketika bertentangan dengan al-Qur'ân dan al-Sunnah wajib ditolak, dan untuk merealisasikannya itu, hanya bisa dilakukan dengan membentuk apa yang disebut *"Daulah Islamiyah."*

Ketiga, sebagai langkah penyatuan umat Islam sedunia, maka menurut Islam fundamentalis, sperti Hizbut al-Tahrir, satu-satunya jalan adalah melalui idealisasi implementatif sistem *"Khilafah."* Kewajiban ini didasarkan pada (1) konsekuensi dari kamil dan syamil-nya Islam. Islam menurut Hizbut Tahrir tidak hanya mengatur urusan domestik, tapi juga publik berarti juga politik. Urusan politik yang berhak mengatur adalah khilafah, tentu argumen tersebut rentan kritik (2) konsekuensi kaidah penyerta kesempurnaan, yakni suatu hal yang bisa menjadi penyempurna kewajiban, maka suatu hal tersebut adalah wajib. Dalam hal ini menurut Hizbut Tahrir kewajiban ajaran Islam akan bisa terlaksana apabila ada khilafah, maka mewujudkan khilafah menjadi wajib, dan (3) bahwa Islam adalah suatu *mabda'* yang terdiri dari *fikrah* (ide-ide Islam) dan *thariqah* (cara melaksanakan Islam), dan satu-satunya tariqah sebagai pelaksana ide-ide Islam adalah "khilafah." Argumen teologis mereka adalah sabda Nabi Muhammad SAW:

ليبلغن هذاالأمر مابلغ اليل والنهار ولا يترك الله بيت مدر ولا وبر إلا أدخله الله هذاالدين بعز عزيز أوبذل ذليل عزا يعزالله به الإسلام وذلا يذل به الكفر.

> "Tamim al-Dari berkata: "Aku mendengar Rasulullah bersabda: "Sungguh agama ini akan sampai ke negeri-negeri yang dicapai oleh waktu siang dan malam. Allâh tidak akan membiarkan rumah di kota-kota dan di desa-desa kecuali akan dimasuki oleh agama ini, dengan kemuliaan orang yang mulia dan kehinaan yang hina. Kemuliaan dimana Allâh memuliakan Islam dan kehinaan dimana Allâh menghinakan kekufuran."

Al-Nabhani juga mengutip hadits yang diriwayatkan oleh Huzaifah berikut ini:

بسم الله الرحمن الرحيم قال رسو ل الله صلى الله عليه وسلم تكون النبوة فيكم ماشاء الله أن تكون ثم يرفعهاالله اذا شاء أن يرفعها ثم تكون خلافة على منهاج النبوة فتكون ماشاءالله أن تكون ثم يرفعها إذا شاء أن يرفعها ثم تكون ملكا عاضا

فتكون ماشاء الله أن تكون ثم يرفعها إذا شاء الله أن يرفعها ثم تكون ملكا جبرية فتكون ماشاء الله أن تكون ثم يرفعها إذا شاء أن يرفعها ثم تكون خلافة على منهاج النبوة.[159]

> Hudzaifah berkata: "Sesungguhnya Nabi bersabda: "Kenabian akan menyertai kalian selama Allâh menghendakinya, kemudian Allâh mengangkat kenabian itu bila menghendakinya. Kemudian akan datang khilafah sesuai dengan jalan kenabian dalam waktu Allâh menghendakinya. Kemudian Allâh mengangkatnya apabila menghendakinya. Kemudian akan datang kerajaan yang menggigit dalam waktu yang Allâh kehendaki. Kemudian Allâh mengangkatnya apabila menghendakinya. Kemudian akan datang khilafah sesuai dengan jalan kenabian. Lalu Nabi diam."

Menurut Hizbut Tahrir, hadits Hudzaifah di atas telah membagi kepemimpinan umat Islam pada 5 fase. *Pertama*, fase kenabian yang dipimpin langsung oleh Nabi; *Kedua*, fase *khilafah* yang sesuai dengan *minhaj al-Nubuwwah* yang dipimpin oleh *Khulafaur Rasyidin*. *Ketiga*, dan *keempat*,fase kerajaan yang diktator dan otoriter.*Kelima*, fase *khilafah al-Nubuwwah* yang sedang dinanti-natikan oleh Hizbut Tahrir.

Asumsi Hizbut Tahrir tentang hadits, adalah tidak benar. Karena menurut semua ulama, yang dimaksud dengan *bisyarah khilafah al-Nubuwah* pada fase kelima dalam hadits di atas adalah khilafahnya 'Umar bin 'Abd. al-'Aziz. Di antara ulama tersebut, adalah al-Imam Ahmad bin Hanbal, Abu Bakar al-Bazzar, Abu Dawud al-Thayalisi, Abu Nu'aim al-Ashfihani, al-Hafizh al-Baihaqi, al-Hafizh Ibn Rajab al-Hanbali, al-Hafizh Jalal al-Din al-Suyuthi, dan Syaikh Yusuf bin Isma'il al-Nabhani (kakek Taqi al-Din al-Nabhani, pendiri Hizbut Tahrir). Bahkan, dalam sebuah hadits disebutkan. Bahkan, al-Imam al-Hafizh Abu Bakar Ahmad bin al-Husain al-Baihaqi, berkata dalam kitabnya, *Dalail al-Nubuwah wa Ma'rifat Ahwal Shahib al-Syari'ah,* bahwa maksud dari kata *khilafah al-nubuwwah* dalam hadits Hudzaifah tersebut adalah Khalifah 'Umar bin 'Abd. al-'Aziz.[160]

قال حذيفة قال رسو ل الله صلى الله عليه وسلم إنكم فى النبوة ماشاء الله أن تكون ثم يرفعهالله اذا شاء ثم يكون خلافة على منهاج النبوة تكون ماشاءالله أن

[159]al-Nabhani, *al-Daulah al-Islamiyah*.., h. 3.

[160]al-Imâm al-Hâfizh Abû Bakar Ahmad bin al-Husain al-Baihaqî,*Dalâil al-Nubuwwah wa Ma'rifat Ahwâl Shâhib al-Syari'ah,* juz VI, h. 491.

تكون ثم يرفعها إذا شاء ثم تكون جبرية فتكون ماشاء الله أن تكون ثم يرفعها إذا شاء أن يرفعها ثم تكون خلافة على منهاج النبوة.قال: فقدم عمر يعني :إبن عبد العزيز ومعه يزيد بن النعمان فكتب إليه أذكره الحديث وكتبت إليه إني أرجوان يكون امير المؤمنين بعد الجبروت قال فأخذ يزيد الكتاب فأدخله على عمر فسر به وأعجبه.

Syaikh Yûsuf bin Isma'il al-Nabhânî al-Asy'arî al-Syâfi'î, ulama Sunni, kakek dari Taqî al-Dîn al-Nabhânî, pendiri Hizbut Tahrir, menyebutkan dalam kitabnya, *Hujjah Allâh 'Alâ al-'Âlamîn fî Mu'jizat Sayyid al-Mursalîn*, "Bahwa yang dimaksud dengan *khilafah al-Nubuwah* dalam hadits Hudzaifah tersebut adalah *Khilafah*-nya 'Umar bin 'Abd. al-'Azîz."[161]

Sistem khilafah, yang oleh kalangan fundamentalis, disebutnya sebagai *khilafah al-Nubuwah,* kemudian diteruskan oleh Khilafah yang empat yang disebut dengan *khilafah al-Rasyidah*, dipandang sebagai sistem *khilafah* yang memiliki nilai teologis yang tidak dapat dirubah. Hanya saja, mereka kurang menyadari bahwa model atau sistem ke-*khalifah*-an tersebut, dalam sejarahnya telah melalui tahapan yang radikal, dan bahkan telah berubah menjadi sistem "monarchi". Dalam kaitan ini, Mumtaz Ahamd, seperti dikutip Khamami Zada dan Arief R. Arofah, mengeksplorasinya dengan kalimat berikut ini.

> "*Khilafah Islamiyah* tidak semestinya dijadikan sebagai satu-satunya rujukan politik dalam hal kepemimpinan. Selain karena ia merupakan hasil *ijtihad*, sejarah islam pasca *Khulafa' al-Rasyidin* menunjukkan adanya pergeseran paradigmatik dari sistem *khilafah* menuju sistem monarkhi. Hal ini ditandai oleh naiknya Mu'awiyah Ibnu Abi Shufyan dari klan Bani Umaiyah menggantikan 'Ali bin Abi Thalib melalui kudeta militer. Ditangan Bani Umaiyah, *khilafah* berubah menjadi sebuah monarchi absolut, dimana khalifah bebas mewariskan tahta ke-*khalifah*-an pada orang yang dikehendakinya, baik anak maupun saudaranya sendiri."[162]

Hal ini menunjukkan bahwa persoalan politik dalam Islam *(khilafah)* bukanlah menjadi sistem teologis yang baku *(tsâbit)*, justru sebaliknya menjadi sistem historis *(mutaghaiyirat)*. Itulah alasannya, dan barangkali juga, mengapa dikalangan sarjana Islam berbeda

[161]Syaikh Yûsuf bin Isma'îl al-Nabhânî al-Asy'arî al-Syâfi'î *Hujjah Allâh 'Alâ al-'Âlamîn fî Mu'jizat Sayyid al-Mursalîn,* h. 527.

[162]Hamami Zada dan Arief R. Arofah, *Diskursus Politik Islam*, (Jakarta: LSIP, 2004), h. 49.

pemahaman tentang hubungan negara dan agama? Gamal al-Banna, misalnya, secara ekspilist menegaskan bahwa "Islam adalah agama dan bangsa bukan agama dan negara" *(al-Islam Dinun wa Ummah wa Laysa Dinan wa Daulatan*."[163] 'Ali 'Abd. al-Raziq, bahkan lebih ekstrim lagi, dia memandang bahwa agama adalah agama, politik adalah politik, dan keduanya adalah dua komponen kehidupan yang bersifat independent. Berdasarkan fakta sejarah itu, 'Abd. al-Raziq menyimpulkan bahwa sistem khilafah bukanlah sebuah keharusan bagi kaum muslim untuk mendirikannya, dan bahkan ia bukan sama sekali bagian dari Islam. Ia menulis:

> "Agama Islam terbebas dari *khilafah* yang dikenal kaum Muslim selama ini, dan juga terbebas dari apa yang mereka bangun dalam bentuk kejayaan dan kekuatan. *Khilafah* bukanlah bagian dari rencana atau takdir agama tentang urusan kenegaraan. Tetapi ia semata-mata hanyalah rancangan politik murni yang tidak ada urusan sama sekali dengan agama. Agama tidak pernah mengenalnya, menolaknya, memerintahkannya, atau pun melarangnya. Tetapi, ia adalah sesuatu yang ditinggalkan kepada kita agar kita menentukannya berdasarkan kaedah rasional, pengalaman, dan aturan-aturan politik. Begitu juga, pendirian lembaga militer, pembangunan kota, dan pengaturan administrasi negara tidak ada kaitannya dengan agama. Tetapi, semua itu diserahkan kepada akal dan pengalaman manusia untuk memutuskannya yang terbaik."[164]

Sejalan dengan itu, Muhammad Sa'id al-'Asymawi, lebih jauh menjelaskan bahwa agama tidak ada hubungannya dengan negara.[165] Dia pun menambahkan.

> فالإسلام على بينة تامة من إعطاء العمل السياسى--حكما أو معارضة --وصفه الصحيح. وعدم خلطه بالدين أو صبغه بالشريعة, يجعل الأمور تجرى فى مجراها الطبيعى, وفى نطاق الصواب والخطأ... لكن صبغ السياسة بالدين ينقل المسائل فى منطقة حساسة وخطيرة, هى مجال الحل والحرمة (الحلال والحرام). وذلك يؤدى الى منزلق الإتهام بالكفر.[166]

---

[163]Gamal al-Banna, dalam *http://www.islamiccall.org*

[164]'Ali 'Abd. al-Raziq, *al-Islâm wa Ushûl al-Hukmi*, (Cairo, tp., 1342/1925), h.103.

[165]Muhammad Sa'id al-'Asymâwi, *al-Khilâfah al-Islâmiyah*, (Kairo: Madbuli al-Shagir, 1996), h. 82.

[166]Muhammad Sa'id al-'Asymâwi, *Ma'âlim al-Islâm* (Kairo: Madbuli al-Saghir, 1989), h. 138 dan 238; al-'Asymâwi, *al-Islâm al-Siyâsi* (Kairo: Madbuli al-Saghir, 1996),h. 9, 10, dan 161.

Pernyataan al-'Asymawi tersebut ingin menegaskan bahwa persoalan politik merupakan persoalan historis, bukan teologis yang harus diyakini oleh setiap individu muslim. Karena sifatnya yang historis itulah, maka menurutnya, ia bukan Islam itu sendiri. Islam harus dipisahkan dengan politik, atau dengan kata lain Islam tidak mengenal kesatuan doktrin *din* dan *dawlah*.[167] Tujuannya, jelas agar tidak terjadi politisasi agama hanya untuk kepentingan kelompok dan golongan tertentu.

Sungguh pun, demikian, mengabaikan relasi negara dan agama, bisa menimbulkan ketimpangan dalam kehidupan masyarakat. Bagaimana pun, negara adalah kehidupan sosial, sementara agama juga menjadi pembimbing kehidupan sosial. Oleh karena itu, yang dibutuhkan adalah bagaimana mengaktualisasikan nilai-nilai agama dalam politik. Menurut Imarah, pemisahan tegas antara Islam dan politik (*fashl al-Islâm bi al-siyâsah*), Islam terkait dengan persoalan politik, tetapi bukan dalam pengertian salah satu ayat Bibel yang berbunyi "Apa pun milik kaisar untuk kaisar, dan apa pun milik Tuhan untuk Tuhan (*Render to caesar what is his, and render to Jesus what is his*)."[168]

Menurut 'Imarah, teori politik Islam--yang disepakati para sarjana Muslim--meletakkan politik sebagai persoalan sosial (baca; profan) yang dibingkai oleh prinsip-prinsip agama bagi pengelolaan hidup bermasyarakat, atau ketentuan-ketentuan dasar yang mengatur prilaku manusia dalam kehidupan dan pergaulan dengan sesamanya yang pada gilirannya akan mewarnai pola kehidupan politiknya. 'Imarah menegaskan:

إن هناك علاقة خآصة بين الإسلام والسياسة اتفق العلماء على قيامها... وهى الصيغة الوسط التى لا تقطع روابط الدين بالسياسة, على النحو الذى يدع ما لقيصر لقيصر وما لله لله.. والتى لا تجعل السياسة وضعا إلهيا ثابتا, فتثبتها ثبات

[167]al-'Asymâwi, *al-Islâm al-Siyâsi,* 17-18.

[168]Kaum sekular Barat dalam memisahkan urusan agama dengan urusan negara bukan saja bertolak dari konsekuensi kekecewaan mereka atas kaum gerejanis saat itu, akan tetapi juga karena pengaruh dari dogma-dogma agamanya yang mengisyaratkan ke arah pemisahan di antara keduanya, seperti bunyi salah satu pasal Bibel di atas. Lihat Hakim Taufik, "Muhammad 'Imarah: Islam dan Urgensi Perubahan" dalam *Islam Garda Depan: Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah* (Bandung: Mizan, 2001), 213.

الدين- وهى صيغة الكهانة السياسية والسياسة الكهنوتية التى تجلت فى نظرية الحكم بالحق الإلهى المقدس الغربية. والصيغة الإسلامية فى هذه العلاقة الوسط.. تلك التى اتفق علها علماء الإسلام تجعل السياسة علما مدنيا محكوما بإطار مبادئ الدين ومقاصده فى تدبير شئون العمران.[169]

Penting dicatat, yang diinginkan ‘Imarah adalah pemilahan antara sistem (*nizhâm*)dan prinsip dasar (*mabda’*). “Sistem” adalah kreasi dan desain manusia, sedangkan “prinsip dasar” adalah ketetapan Ilahi yang menjadi *reference* dari sistem. Jika suatu sistem itu berpijak kepada prinsip-prinsip Ilahi maka dengan sendirinya itu adalah sistem Islami. ‘Imarah menjelaskan.

فلدينا (نظم), هى وضع بشرى وإنجاز مدنى.. ولدينا (مبادئ) إلهية ومقاصد شرعية, هى مرجعية هذه النظم. وتميز المرجعية الإسلامية فى المبادئ والمقاصد هو الذى يقتضى تميز النظم. والحديث عن وجود (نظم إسلامية) خآصة ومتميزة أم لا, يجب أن يكون ميدانه البحث عن وجود تميز فى (المرجعية) الإسلامية أم لا. لأن النظم مطالبة بأن توضع على النحو الذى يجعله وافية بتحقيق مبادئها ومرجعيتها, وبتميز المرجعيات فى الفلسفات والديانات والأنساق الفكرية يكون التمايز وتكون درجاته فى نظم الحكم.[170]

Adapun yang substansial dalam bangunan politik Islam adalah bagaimana mengaktualkan ajarannya, bukan pada level formalistiknya. Bagaimana pun, sistem dan struktur pemerintahan Islam tak terumuskan secara jelas dan rinci dalam teks-teks agama selain hanya keharusan untuk selalu melandaskan praktik politik pada nilai-nilai universal seperti keadilan, persamaan, kasih sayang dan humanisme. Setiap pemerintahan yang memperjuangkan terealisasinya keadilan politik, kesetaraan sosial, supremasi hukum adalah negara Islam yang sesungguhnya. Menarik apa yang diungkapkan oleh al-‘Asymawi berikut ini.

إنه لا القرآن الكريم ولا السنة النبوية تناولت بالتنظيم أى سلطة سياسية, فلم

[169]Muhammad ‘Imarah, *Suquth al-Ghuluw al-‘Ilmani* (Kairo: Dar al-Shuruq, 1995), 146-147.

[170]Imarah, *Suquth al-Ghuluw..*, h.141.

ترد آية واحدة ولم يرد حديث واحد يرتب نظام الحكم فى الأمة الإسلامية[171].. إن الإسلام لم يحدد أى شكل للحكومة أو لنظام الحكم غير أنه حدد أساس الحكومة بأن يكون العدل. فكل حكومة تعمل من أجل تحقيق العدالة السياسية والعدالة الإجتماعية والعدالة القضائية هى حكومة إسلامية, لفظا وحكما, بيانا وواقعا.[172]

Dari berbagai paparan dan penjelasan tersebut, tampaknya, masih tersisa sejumlah persoalan ketika Islam fundmantalis-radikalis untuk mengusung konsep-konsep tentang revitalisasi Islam, baik melalui jalur politik, pemikiran apalagi melalui tindakan-tindakan kekerasan dengan argumentasi sebagai *jihad*, kiranya akan menjadi pekerjaan rumah, ketimbang menyelesaikan persoalan umat Islam di tengah kuatnya modernisasi dan komptesi yang dahsyat antara dunia Islam dengan dunia Barat. Karena itu, penulis berharap ada kesadaran akademis yang lebih elegan dalam memperjuangkan Islam sebagai tatanan kehidupan sosial kemasyarakatan. Karena itu, menarik apa yang disarankan oleh Gamal Hasan al-Banna, ketika hendak melakukan *jihad*, yang mengatakan.

إن الجهاد فى العصر الحديث ليس هو أن نموت فى سبيل الله ولكن ان نحيا فى سبيل الله

"Jihad di abad modern ini bukanlah kita mencari mati di jalan Allah, akan tetapi bagaimana kita bisa hidup bersama-sama di jalan Allah."

Untuk mengakhiri potret Islam fundamental-radikal, sebagaimana yang penulis telah kemukakan di atas, kiranya patut dipertimbangkan prototype model keberagamaan tersebut dengan mengutip pendapat Yusuf al-Qardlawi, yang mengekplorasinya dengan ungkapan berikut ini.

إنه الإسلام الذي يدعو إلى (اللفظية) فى العقيدة و(الشكلية) فى العبادة و(السلبية) فى السلوك و(السطحية) فى التفكيرو(الحرفية) فى التفسير و(الظاهرية) فى الفقه و(المظهرية) فى الحياة.إنه الإسلام المقطب الوجه العبوس القمطرير الذي لايعرف غير العنف فى الدعوة والخشونة فى المجادلة والغلظة فى التعامل والفظاظة فى الأسلوب .إنه الإسلام الجامد كالصخر الذي لايعرف تعدد الأرأ ولايعترف بتنوع

[171]al-'Asymawi, *al-Islam al-Siyasi*, h. 32.
[172]*Ibid*., h. 88 dan 120.

الإجتهادات ولايقر إلا بالرأي الواحد ولا للوجهة الأخري ولايرى أحدهم أن رأيه صواب يحتمل الخطاء وأن رأي غيره خطاء يحتمل الصواب بل رأيه هوالصواب الذي يحتمل الخطاءورأي الآخرين المحض الذي لا يحتمل الصواب بوجه. إنه الإسلام الذي لايعرف التسامح مع المخالفين فى الدين ولا يقبل الحوار مع المغايرين فى الفكر ولا يأذن بوجود للمعارضين بالسياسة.[173]

"Islam fundamentalis-radikalis (adalah kelompok Islam) yang menganut paham tekstual dalam berakidah, formalistik dalam ibadah, berpikir negatif dalam prilaku…. tekstual dalam tafsir, literistik dalam fiqh, gundah dalam kehidupan. Islam yang dianut adalah …. Tidak mengenal selain dari kekerasan dalam berdakwah, kasar dalam berdebat, kasar dalam bergaul, tidak berperangi halus dalam berbicara. Islam seperti ini adalah Islam yang kering bagaikan gurun sahara, tidak mengakui adanya keragaman pemikiran dan pendapat, tidak mengakui berbagai macam bentuk ijtihad, tidak menyadari bahwa pendapatnya benar, tetapi mengandung kesalahan, dan pendapat orang lain salah, kemungkinan mengandung kebenaran, mengakui suatu pendapat, kecuali pendapatnya sendiri, tidak mau melihat adanya kebenaran, yang benar adalah pendapat mereka sendiri. Islam yang tidak toleran terhadap orang yang mennyalahinya, tidak mau berdebat dengan orang yang berbeda jalan pikiran, dan menentang siapa pun yang menyalahinya dalam bidang politik."

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
MATARAM
Perpustakaan UIN Mataram

[173]Yusuf al-Qardhawi, *al-Shahwah al-Islamiyah..*, h.68-69.

BAB IV
IDEOLOGI DAN DOKTRIN FUNDAMENTALISME-RADIKALISME DI INDONESIA

Bab ini membahas potret Islam fundamentalisme-radikalisme baik dalam konteks perjuangan gerakan politik *(Harakah al-Siyasiyah)*, gerakan pemikiran *(Harakah al-Fikriyah)*, gerakan jihadi *(Harakah al-Jihadiyah)*, ciri-ciri dan tujuan perjuangannya di Indonesia.

A. Teater Kekerasan

Harus diakui, bahwa aksi teror dan tindak kekerasan yang mengatasnamakan Islam di beberapa tempat di seluruh dunia. Termasuk di Indonesia akhir-akhir ini telah menjadikannya sebagai salah satu wilayah terpenting dalam studi-studi tentang terorisme dan gejala radikalisme keagamaan. Merujuk kepada *Global Terrorism Database* (2007), dari total 421 tindak terrorisme di Indonesia yang tercatat sejak 1970 hingga 2007, lebih 90% tindak terorisme terjadi pada kurun tahun-tahun mendekati rezim Orde Baru, pemerintahan Soeharto berakhir, dan akan memasuki era demokrasi. Selain itu, jenis tindak terrorisme pun yang bersifat *"fatal attacks"* juga mengalami kenaikan serius pada kurun waktu tersebut, dan termasuk penggunaan metode baru dalam melakukan teror, yakni aksi bom bunuh diri (*suicide attacks*) yang sebelumnya hampir tidak pernah terjadi.[1]

Sejak peristiwa teror Bom Bali I yang menewaskan 202 orang hingga 2013, sekurangnya telah berlangsung 12 aksi bom bunuh diri. Kelompok Islam berhaluan radikal yang dikenal sebagai *Jama'ah Islamiyah* (JI)-dan jaringannya-dianggap sebagai pihak yang paling bertanggung jawab atas sebagian besar gelombang teror di Indonesia pasca reformasi. Merespons berbagai aksi teror tersebut, hingga Juni

[1]M. Zaki Mubarak, "Dari NII Ke ISIS: Gerakan Islam Radikal di Indonesia Kontemporer" dalam *http://www.csrc.or.id/berita-284-dari-nii-ke-isis-gerakan-islam-radikal-di-indonesia-kontemporer.html* Diakses 25 Mei 20014.

2013 pemerintah telah menahan lebih kurang 900 orang yang didakwa terlibat tindak pidana teroris dan sekitar 70 terduga teroris ditembak mati.[2] Pertanyaannya adalah mengapa JI yang menjadi sasaran pelakunya? Dan, apa motifnya? Hasil kajian mendalam Badan Nasional Penanggulangan Terorisme (BNPT), menyebutkan.

> "Sejak 2012, Indonesia mengalami lima serangan bom yang signifikan yaitu Bom Bali pertama pada 2002, serangan Bom di Hotel J.W Marriott pada 2003, Bom Kedutaan Besar Australia pada 2004, Bom Bali kedua pada 2005 serta serangan simultan Bom di Hotel J.W Marriott serta Ritz Carlton pada 2009. Akibat serangan keji tersebut ratusan orang tak berdosa tewas dan ratusan lainnya terluka. Semua pelakunya sudah ditangkap, dari hasil penyelidikan Polri serta proses pengadilan terbukti mayoritas pelakunya adalah anggota *Jama'ah Islamiyah* (JI)."[3]

Jamâ'ah Islâmiyah (JI) yang dinahkodai oleh seorang tokoh agama, yang kesehariannya selalu berpakaian putih, topi putih, sorban putih, dan pendiri pesanteren yang bernama *"al-Mu'min"*, sepertinya, jauh dari pikiran untuk menjadi "guru spiritual mematikan", pengeboman, dan tiak akan lagi untuk "mendukung" aksi kekerasan. Namun, dan ternyata, ketika JI praktis lumpuh, setelah Nurdin M. Top dan kawan-kawannya mati, karena tindakan teroris yang dilakukannya pada tahun 2009, ancaman teroris tidak berhenti. Karena itu, munculnya kelompok baru yang disebut sebagai *"Jamâ'ah Anshâr al-Tauhid"* (JAT) adalah hasil kereasi tangan "panas belerang" Abu Bakar Ba'asyir pula.

Karena dan terbukti, sejak awal 2010 hingga 2013 berbagai kasus terorisme kerap melibatkan para anggota JAT. Bahkan, Abu Bakar Ba'asyir sebagai *amir* JAT sendiri terbukti di pengadilan terlibat dalam kasus pelatihan militer di Aceh.[4] Sementara itu, kelompok yang paling berbahaya saat ini yang masih aktif yaitu Mujahidin Indonesia Timur juga dipimpin oleh Santosa alias Abu Wardah (Bapak bunga, nama yang indah, yang sejatinya menebarkan keharuman dan kehangatan, dan kecintaan), yang juga ketua JAT Poso.[5]

Dan, berbagai kelompok teroris yang telah ditangkap oleh pemerintah, yang terjadi dibeberapa daerah di Indonesia, secara

---

[2] *Ibid.*

[3] Ansyaad Mbai, "Pengantar Penulis", dalam Ansyaad Mbai, *Dinamika Baru Jejaring Teror di Indonesia*, Cet. 2 (Jakarta: Squad Publishing, 2014), h. 9.

[4] *Ibid*., h. 10.

[5] *Ibid*.,, 9-10.

keseluruhan dimotivasi oleh agama *(religiously motivated)*. Para terorisme di Indonesia adalah peganut ideologi Islam radikal yang bertujuan mendirikan Negara Islam di Indonesia melalui jalan kekerasan.[6] Meskipun demikian, penting dicatat, akar dari tindakan terorisme bukan saja dilatarbelakangi oleh motif agama, tetapi juga oleh faktor-faktor lain, seperti ekonomi, budaya, politik, psikologi, dan karenanya, akar terjadinya terorisme pun bersifat kompleks.[7]

Penting dicatat pula, bahwa keterlibatan kelompok Islam radikal dalam aksi teror sama sekali bukan merupakan fenomena baru dalam sejarah politik di tanah air, di antaranya adalah pengeboman di Cikini 30 November 1957, kekerasan oleh gerakan *Darul Islam* (DI) pimpinan Kartosuwirjo (1950-an hingga awal 1960-an), pada masa Orde Baru, serangkaian kekerasan dan pengeboman yang dikaitkan dengan gerakan Komando Jihad, pembajakan pesawat terbang *"Woyla"* oleh sekelompok fundamentalis Jama'ah Imron bin Muhammad Zein tahun 1981, peledakan candi Borobudur oleh kelompok "Syi'ah" yang dipimpin Hussein al-Habsy tahun 1985, dan sebagainya, dan aksi teror sporadis dan berkala massif, juga dengan berlatar keagamaan, kembali hadir seiring dengan transisi demokrasi hingga saat ini.[8] Bagaimana pun, terorisme di Indonesia saat ini yang melibatkan banyak kelompok Islam berpandangan radikal merupakan "turunan" dari radikalisme Islam yang diawali sebelumnya oleh Kartosoewirjo dengan Darul Islam-nya sejak 1950-an dan gerakan Komando Jihad yang muncul akhir 1970-an.[9]

Penting dicatat, perkembangan gagasan Islam radikal di tanah air, yang beberapa ekspresi politiknya dilakukan melalui aksi teror, banyak dipengaruhi oleh pandangan keislaman tokoh-tokoh seperti Muhammad bin 'Abd. Al-Wahhâb (dengan logika puritanisme), Sayid Quthb–pemikir Islam radikal *Ikhwân al-Muslimîn* Mesir, terutama melalui *Ma'âlim fi al-Thâriq*, banyak menginspirasi radikalisme keagamaan dikalangan muda pada 1980-an, terutama, pandangannya soal jahiliah modern dan definisi *"kufr"* yang meluas, gagasan ini diperkukuh oleh Syaikh 'Abd. Allah 'Azzam-dengan konsep jihad-nya. Lebih dari itu, 'Azzam juga menyerukan tindakan bunuh diri, yang

[6] *Ibid*., 14-15.
[7] Mubarak, "Dari NII Ke ISIS:.., diakses 25 Mei 20014.
[8] *Ibid*.
[9] *Ibid*.

disebutnya sebagai *"al-istisyhâd*." terutama melalui karyanya yang berjudul *"Ayat al-Rahman fi Jihad Afghan"*[10] berhasil mempengaruhi para aktifis muslim Indonesia pergi ber-*jihad* ke Afghanistan.[11] Dalam kata pengantar kitabnya, 'Abd. Allâh 'Azzam, menyatakan:

إلى الذين علموا العالم الإسلامي والعربي روح الجهاد والبذل والتضحية والفداء وعلى رأسهم محمد فرغ علي ويوسف طلعت وإلى الذين قضوا نحبهم وهم يحاولون رفع اللواء فى فلسطين وسوريا ومصر والفلبين ولبنان وكشمير

Selanjutnya, dia juga menegaskan bahwa perjuangan dan pengorbanan darah mereka akan tetap tertulis dalam sejarah. Dia pun menyatakan:

والى الذين لا زالوا على الطريق يخطون بدمائهم اروع آيات البطولة فوق ذري جبال هندوكوش فى أفغانستان الى هؤلاء الشعث الغبرالذين لو اقسموا على الله لا برهم وهم يرسمون خط التاريخ بعرقهم ودمائهم

Dalam konteks ini, Osama bin Laden, menjadi tokoh terpenting dalam mempengaruhi arah dan perkembangan gerakan neo-fundamentalisme kontemporer, dan menjadikan justifikasi *jihad* dan dalil kegamaan, dan kuatnya pengaruh para tokoh di atas juga dapat dibaca dengan jelas dalam berbagai buku, majalah, tabloid, atau media lain yang diproduksi oleh kelompok-kelompok Islam radikal di tanah air, merupakan duplikasi teoretis dan taktik mereka.[12] Joshua Kurlantizick, mengungkapkan fenomena penggunaan taktik jihad yang merefleksikan pengaruh al-Qaeda seperti yang terjadi di Bom Bali tersebut, dengan kata-kata.

"Most notably, the massive October 2002 bombing on the Indonesion resort island of Bali, which killed at least 200 people, served notice that large scale

[10]Salah satu karya 'Abdullah 'Azzam, yang mampu menggugah dan mendorong para mujahid di Afganistan dan bahkan orang mau melakukan bunuh diri di beberapa tempat adalah kitab *"Ayat al-Rahman fi Jihad Afghan*." Secara umum, karya tersebut, tampaknya, memang menjadi karya yang dipersiapkan untuk para pejuang Afganistan untuk bersedia bertempur di Medan perang. Tidak itu saja, Azzam juga menegaskan persoalan Afghanistan adalah persoalan Palestina, dan beberapa Negara Arab dan Negara-negara di Asia dan Asian. Dan, karena itu dia menyerukan untuk melakukan perlawanan terhadap siapa saja yang menghalangi penegakan Negara Islam. 'Abdullah 'Azzam, *Ayat al-Rahman fi Jihad Afghan*, (Jiddah: al-Mujahid, 1985), Cet. V

[11]Oliver Roy, *Gagalnya Islam Politik*, (Bandung: Mizan, 2005).

[12] Mubarak, "Dari NII Ke ISIS:..., diakses 25 Mei 20014.

terrorism commited by group with global links has become a major threat to the region's stability and development. The style of the Bali bombing was consistenc with al-Qaeda tactic."[13]

Perkembangan gerakan radikalis dan teroris, selain faktor kesejarahan dan ideologi, tetapi juga didorong oleh faktor kebijakan negara yang sangat repressif terhadap kelompok Islam juga dianggap berperan penting yang mendorong kelompok Islam melancarkan aksi teror, dalam kasus terorisme kelompok Islam di Aljazair-bahwa repressi yang brutal oleh rejim menjadi faktor terpenting yang melahirkan aksi-aksi teror dari kelompok Islam yang ditindas dengan kejam. Dalam sebuah moment dimana seluruh ruang untuk berpartisipasi tertutup rapat dan terjadi penindasan terus menerus, maka satu hal yang mungkin terjadi adalah perlawanan dalam bentuknya yang paling ekstrim: "terorisme." Dengan demikian, munculnya gerakan Islam fundamental, radikal yang berujung kepada tindakan terorisme (kekerasan), tidak semata-mata terjadi karena faktor keagagamaan (cara berpikir terhadap ajaran agama), tetapi juga faktor-faktor lainnya.

Sungguh pun demikian, harus pula dicatat, bahwa faktor keagamaan, terutama karena cara pembacaan agama yang terlalu literalistik berakibat pada pemahaman agama yang sempit, yang kemudian membawa pelakunya kepada pembentukan ideologi keagamaan yang kaku, rigit, keras dan cenderung mendorong seseorang untuk bersikap mengambil posisi untuk menyatakan kebenaran secara sepihak, atau sebagai pembela agama Tuhan, dan kecenderungan penafsiran literal, yang sering menjadi acuan kaum fundamentalis-radikalis, tampak sekali dari penafsiran yang dianut oleh Imam Samoedra (pelaku Bom Bali), seperti tercermin dalam bukunya yang berjudul *"Aku Melawan Teroris"* yang dikutip oleh Nasir Abbas (mantan anggota JI), antara lain, ketika menafsirkan ayat-ayat berikut ini:

فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوْهُمْ ....{التوبة:5}قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ اللهُ بِأَيْدِيكُمْ ...{التوبة:14}قَاتِلُوا الَّذِينَ لاَيُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَلاَ بِالْيَوْمِ الْأَخِرِ...{التوبة: 29}وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِيْنَ كَآفَّةً كَمَا يُقَاتِلُوْنَكُمْ كَآفَّةً وَاعْلَمُوْا أَنَّ اللهَ مَعَ الْمُتَّقِيْنَ .... {التوبة: 36}

[13]Joshua Kurlantizick, "Telting of Dominos: America and Al Qaeda in South Asia" in *Current History;* Dec 2002; h. 101, 659; Academic Research Library, h. 2.

Berdasarkan beberapa ayat tersebut, Imam Samoedra menyimpulkan bahwa (1) kewajiban memerangi seluruh kaum *musyrik*"; (2) pesnsyariatan perang dalam dapat dikatakan sebagai tahapan yang paling *ofensif (hujûmi*, menyerang); (3) operasi *jihad* Bom Bali dimaksudkan pula sebagai *jihad ofensif."*[14] Bahkan, beberapa ayat yang dikutip Imam Samoedra di atas, mirip sekali dengan yang digunakan oleh 'Abd. Allah 'Azzam. Demikian juga, pengaruh ini semakin kuat ketika dijadikan dasar oleh Acong, pelaku bom bunuh diri Bali 12 Oktober 2002, yang menyerukan untuk mendirikan Negara Islam, seperti yang didealisasikan oleh Kartosuwirjo, dan Acong pun, menyeru.

> "Ingat wahai mujahidin.. Imam kita S.M. Kartosuwiryo dulu waktu membangun dan menegakkan serta memproklamirkan kemerdekaan NII dengan darah dan nyawa para syuhada, bukan dengan berleha-leha… kalau antum ingin benar-benar membangun kembali kejayaan NII yang hari ini terkubur, siramlah dengan darah-darah antum agar antum tidak malu di hadapan Allah."[15]

Bagaimana pun, pernyataan tersebut, meskipun dinyatakan oleh seorang pelaku teroris di atas, menunjukkan bahwa masih tersimpan ideologi Negara Islam yang ingin ditegakkan kembali di Negara Republik Indonesia, sebagaimana yang diinginkan oleh Kartosoewirjo. Semua bentuk actual dari tindakan kekerasan teroris di atas sungguh telah memfragmentasikan diri atau kelompok yang mempertontonkan kekerasan *(the violence of teather)* dengan menggunakan agama sebagai justifikasi teologi kekerasan, atau yang sering dikenal dikalangan kaum fundamentalis radikalis Islam dengan istilah *"al-faridlah al-ghaibah.*"

Seperti diketahui, aksi teror dan radikalisme agama yang terjadi di Indonesia akhir-akhir ini merupakan bentuk continunitas dari bentuk dan perkembangan gerakan Islam radikal pasca kemerdekaan, yang kalau dipetakan ke dalam tiga fase (1) munculnya Islam radikal versi gerakan DI/TII Kartosoewirjo yang kemudian diikuti oleh Kahar Muzakkar dan Daud Beureuh; (2) munculnya gerakan Komando Jihad 1970-an hingga 1980-an yang beberapa aktor utamanya adalah mantan anggota DI/TII era Kartosoewirjo; dan, (3) terjadi berbagai gerakan teror dan kekerasan yang terjadi saat dan pasca reformasi, akhir 1990-

[14]Nasir Abas, *Membongkar Jama'ah Islamiyah: Pengakuan Mantan Anggota JI*, (Jakarta: Grafindo Khazanah Ilmu, 2006), h. 196.

[15]Mubarak, *Dari NII Ke ISIS:..*, diakses tanggal 25 Mei 2015.

an hingga saat ini, dan fenomena terorisme di era reformasi merupakan evolusi dua fase sebelumnya.

B. Islam Fundamentalis-Radikal: Embrio Lahirnya Ideologi "Islam Politik" Indonesia

Sub bab ini akan mengelaborasi secara detail dinamika perkembangan ideologi Islam politik di Indonesia. Pemetaan ini menjadi signifikan untuk dapat melihat latar belakang dan motif dibalik berkembangnya ideologi Islam politik tersebut. Berikut ini dikemukakan beberapa organisasi Islam politik secara kronologis.

1. Darul Islam

Gerakan Darul Islam adalah potret sejarah pergerakan Islam politik yang berdiri di Jawa Barat dan didirikan oleh Sekarmadji Maridjan Kartosuwiryo,[16] yang tujuannya adalah menegakkan syariat Islam secara formal dan mendirikan Negara Islam Indonesia (NII). Secara historis, berdirinya NII didorong oleh suatu kondisi dimana ketika pemerintah Indonesia menyetujui perjanjian *"Renville"* yang terjadi, 8

[16]Kartosuwiryo nama lengkapnya adalah Sekarmadji Maridjan Kartosuwiryo. Dia adalah keponakan dari seorang tokoh Komunis yang terkenal, yaitu Marko Kartodikoromo dan ketertarikannya pada politik dipengaruhi banyak oleh pamannya ini. Setelah menjadi sekretaris Tjokroaminoto membuat Kartosuwiryo kenal dengan berbagai gagasan tentang politik Islam. Ia masuk menjadi anggota Partai Serikat Islam Indonesia (PSII) dan mengambil peran sebagai penyemai ide gagasan Negara Islam. Ketika terjadi pertentangan antara dua kelompok besar di tubuh partai PSII antara Dewan Ekskutif *(Lajnah Tanfidhiyah)* di bawa pimpinan Abikusno Tkokrosujoso, adik Tjokroaminoto di satu pihak dengan Dewan Partai di bawah pimpinan Agus Salim dalam menghadapi pemerintahan colonial; Kartosuwirjo memilih berpihak pada Abikusono. Jalan Kartosuwirjo dengan konsep yang lebih berwarna Islam yakni *"hijrah."* Politik *hijra*h merumuskan tentang bagaimana tatanan politik di tengah-tengah masyarakat dibentuk sesuai dengan cita-cita Islam. Untuk itu, dibentuklah lembaga-lembaga kader di Malangbong dengan nama, *Suffah* PSII. Namun, karir politik Kartosuwirjo berakhir di PSII, ketika dia menolak kebijakan Abikusno yang mau bergabung dengan Gabungan Politik Indonesia (GAPI). Penolakan ini dilakukan, karena menurut Kartosuwirjo, tuntutan GAPI untuk pembentukan parlemen di Indonesia tidak lebih dari sikap kooperasi juga, tetapi dengan corak lain. Jalan yang kemudian ditempuh Kartosuwirjo adalah pembentukan Komite Pembela Kebenaran PSII dan menjalankan Lembaga *Suffah* dan dia yang menjadi pemimpinnya. Melalui lembaga inilah kelak yang menghantarkannya untuk melemparkan gagasan tentang Negara Islam. Lihat, Eko Prasetyo, *Pembela Agama Tuhan*, (Yogjakarta: Insist Press, 2002), h. 41-42.

Desember 1947-17 Januari 1948; yang isinya adalah (1) Belanda hanya mengakui Jawa Tengah, Yogyakarta, dan Sumatera sebagai bagian wilayah Republik Indonesia; (2) disetujuinya sebuah garis demarkasi yang memisahkan wilayah Indonesia dan daerah pendudukan Belanda, dan (3) TNI harus ditarik mundur dari daerah-daerah kantongnya di wilayah pendudukan di Jawa Barat dan Jawa Timur Indonesia di Yogyakarta.[17]

Konsekuensi yang timbul dari perjanjian *Renville* yaitu pemerintah Republik Indonesia (RI) dan pasukan Divisi Siliwangi harus meninggalkan wilayah Jawa Barat.Namun, Kartosuwiryo bersama kelompok *"Hizb Allâh"*, *"Sabil Allâh"* dan Masyumi lebih memilih untuk bertahan di Jawa Barat, dan mereka berupaya melakukan perlawanan terhadap pemerintah Belanda, dan perjuangan inilah yang menjadi cikal-bakal lahirnya Tentara Islam Indonesia (TII) dan persetujuan terhadap perjanjian *Renville* ini, oleh Kartosuwirjo dianggap sebagai kekalahan.[18] Akibatnya, timbullah koflik antara pasukan Siliwangi dengan kubu Kartosuwiryo.

Gerakan ini kemudian menyebar ke beberapa daerah di Indonesia, seperti Jawa Tengah, Kalimantan Selatan, Sulawesi Selatan dan Aceh. Kegiatan DI juga dilaporkan berlangsung di Kepulauan Nusa Tenggara, Maluku, dan Halmahera, yang terinfiltrasi dari Sulawesi Selatan. Tetapi, pada awal tahun 1960-an tentara Indonesia berhasil menumpas berbagai upaya bersenjata untuk mendirikan negara Islam di berbagai daerah utama penyebarannya.[19] Bentuk pemerintahan yang ditetapkan

Perpustakaan UIN Mataram

[17]Sebagai hasil persetujuan *Renville*, pihak Republik harus mengosongkan wilayah-wilayah yang dikuasai TNI, dan pada bulan Februari 1948, Divisi Siliwangi hijrah ke Jawa Tengah. Namun, tidak semua pejuang Republik yang tergabung dalam berbagai laskar, seperti *"Barisan Bambu Runcing"* dan *"Laskar Hizbullah/Sabillilah"* di bawah pimpinan Sekarmaji Marijan Kartosuwiryo, dan mereka terus melakukan perlawanan bersenjata terhadap tentara Belanda. Setelah Soekarno dan Hatta ditangkap di Yogyakarta, S.M. Kartosuwiryo, yang menolak jabatan Menteri Muda Pertahanan dalam Kabinet Amir Syarifuddin, menganggap Negara Indonesia telah Kalah dan Bubar, kemudian ia mendirikan Darul Islam/Tentara Islam Indonesia (DI/TII) hingga pada 7 Agustus 1949, di wilayah yang masih dikuasai Belanda waktu itu, Kartosuwiryo (atas nama umat Islam Bangsa Indonesia) menyatakan berdirinya Negara Islam Indonesia (NII). Lihat. http://sejarah-nii.blogspot.com/2012/08/isi-perjanjian-linggarajati-renville.html. Diakses pada tanggal 25 Mei 2015.

[18]http://sejarah-nii.blogspot.com/2012/08/isi-perjanjian-linggarajati-renville.html. Diakses pada tanggal 25 Mei 2015.

[19]Taufik Adnan Amal dan Samsu Rizal Panggabean, *Politik Syariat Islam Dari*

DI/NII adalah Republik *(Jumhûriyah)* dengan imam sebagai kepala negaranya, dan pedoman dasar NII disebut dengan Qanun Asasi. Secara keseluruhan, tujuan gerakan *Darul Islam* adalah mendirikan Negara Islam Indonesia. Dalam konstitusi NII disebutkan.

> "(Pasal 1 ayat 1) dinyatakan "NII adalah *"karunia Ilahi"* yakni Negara Kurnia *AllâhSubhânahu Wata'ala"* yang dilimpahkan kepada rakyat Indonesia." Kemudian dalam (pasal 1 ayat 3-4) disebutkan, dinyatakan bahwa negara menjamin berlakunya syari'at Islam dalam masyarakat Islam serta menjamin kebebasan beribadah bagi pemeluk agama-agama lain. (Pasal 2 ayat 2) dinyatakan, "Islam sebagai landasan dan dasar hukum NII, dengan berpegang teguh pada *al-Qur'an dan al-Hadits* sebagai kekuasaan tertinggi."[20]

Penting dicatat, bahwa dalam konstitusi NII disebutkan beberapa struktur pemerintahan atau kelembagaan, juga tentang persyaratan imam atau yang mereka sebut sebagai Dewan Imamah. Selain itu adalah tentang adanya struktur lembaga yang terdiri dari Majelis Syura, Dewan Syura, dan Dewan Fatwa. Dalam (pasal 22) disebutkan, "Imam mengetuai Kabinet atau Dewan Imamah, yang anggota-anggotanya diangkat dan diberhentikan oleh Imam." Majelis Syura (parlemen) memiliki kekuasaan yang berdaulat. Tetapi, bila keadaan menghendaki, kekuasaannya dapat diserahkan kepada Imam atau Dewan Imamah (Pasal 3, ayat 1-2). Tugas lembaga ini adalah menyusun konstitusi dan menetapkan garis-garis kebijakan pemerintah (Pasal 4 ayat 3). Selain itu, Majelis Syura juga bertugas memilih Imam (Pasal 12).

Sedangkan *Dewan Syura* disebutkan dalam (pasal 6). Dalam *Qanun Asasi* NII, *Dewan Syura* dinyatakan sebagai ekskutif *Majelis Syura*. Dewan ini dimaksudkan sebagai parlemen biasa, dan dengan demikian, tidak memiliki beberapa kekuasaan yang dimiliki oleh *Majelis Syura*. *Dewan Syura* bertugas melaksanakan keputusan-keputusan *Majelis Syura* dalam hal-hal yang sangat penting mewakili *Majelis Syura*dalam menghadapi pemerintah.[21] Selanjutnya adalah Dewan Fatwa, disebutkan dalam (pasal 21). Dewan Fatwa merupakan dewan penasehat yang memberikan nasehat kepada Imam dan pemerintahannya. Nasehat dapat diajukan berdasarkan inisiatif dewan sendiri atau pun atas permintaan Imam. Keanggotaan Dewan Fatwa

---

Indonesia Hingga Negeria, (Jakarta: Pustaka Alvabet, 2004), h. 67.

[20]*Ibid.*, h. 65.

[21]*Ibid.*, h.66.

berjumlah tujuh orang mufti--diangkat dan diberhentikan oleh Imam--serta diketuai oleh Mufti Agung.

Hal penting lain yang perlu dicatat juga adalah bahwa realitas eksistensial ideologis gerakan ini masih eksis sampai sekarang, secara eksplisit maupun inplisit kuat kaitannya dengan DI, yang walaupun tidak menunjukkan secara jelas sikap perlawanannya terhadap pemerintah, tetapi ideologi-nya masih cukup kental, setidaknya dan misalnya adalah NII KW IX, di Cianjur, Komando Jihad, Komite Penegakan Syari'at Islam (KPSI), di Sulawesi Selatan.[22] Pengaruh *"Darul Islam"* juga menjelma menjadi sebuah kelompok yang disebut "*Jamâ'ah Islâmiyah"*, yang dipimpin oleh Abdullah Sungkar. Namun, "*Jamâ'ah Islâmiyah"* terbelah menjadi dua kelompok yaitu *"Jamâ'ah Fillâh"* yang dipimpin Djaja Sujadi dan *"Jamâ'ah Sabilillâh."*[23]dipimpin Adah Djaelani Tirtapradja.

Penting dicatat, Abu Bakar Ba'asyir pada akhir 1970-an, bersama Abdullah Sungkar membentuk "*Komando Jihad*" sebuah organisasi gerakan yang melibatkan banyak eksponen NII era Kartosuwiryo, antara lain adalah Aceng Kurnia, Haji Ismail Pranoto, Danu Muhammad Hassan, Dodo Muhammad Darda, Ateng Djaelani, Warman, dan sebagainya, dan gerakan ini pun melancarkan teror di beberapa wilayah di Jawa dan Sumatera. Abu Bakar Ba'asyir dan Abdullah Sungkar[24]-yang sebelumnya aktif di *Dewan Dakwah*-

[22]*Ibid*., h. 67-68.

Perpustakaan UIN Mataram

[23]Kematian para tokoh DI/TII menimbulkan perpecahan di antara anggota yang disebabkan perselisihan antara *Jama'ah Fillah* yang dipimpin Djaja Sujadi dan *Jama'ah Sabilillah* yang dipimpin Adah Djaelani Tirtapradja. Keduanya sama-sama anggota komandan tertinggi *"Tentara Islam Indonesia"* yang lansung dilantik oleh Kartosuwiryo. Namun, dan akibat dari perselisihan dan perebutan kekuasaan tersebut, akhirnya Djaja Sujadi dibunuh oleh Adah Djaelani Tirtapradja. Tertangkapnya Adah Djaelani Tirtapradja tahun 1980 memicu perpecahan di tubuh *"Jama'ah Sabilillah"* dan Darul Islam/Tentara Islam Indonesia kembali terurai dalam kelompok-kelompok kecil yang saling bersaing dan tidak saling mengakui keberadaan kelompok lain. Lihat. internet

[24]Abdullah Sungkar dan Abu Bakar Ba'asyir mendirikan pondok pesantren di Desa Ngruki, Kabupaten Sukoharjo dan diberi nama *Pondok Pesanteren Al-Mukmin*. Berbagai kegiatan dan ajaran agama dijalankan untuk memperluas ajaran dan pengaruh NII. Karena muatan dakwah yang dibawakan keduanya bertentangan dengan pemerintah RI maka pada tahun 1983 keduanya ditangkap dan dipidana penjara atas perbuatan *subversif* dengan vonis sembilan tahun. Pada tanggal 11 Februari 1985 keduanya melarikan diri ke Malaysia saat perkara mereka masih dalam proses kasasi.

bergabung ke NII akhir 1970-an melalui Haji Ismail Pranoto, dan setelah itu, muncul *"Komando Jihâd"* sebagaimana yang akan dibahas pada sub yang akan datang.

Pengaruh ini terlihat dari pola gerakan kaum *fundamentalis-radikalis* muda Indonesia, dimana beberapa kelompok muda ini juga turut bergabung dalam NII, antara lain adalah Irfan Awwas–yang saat ini menjadi Ketua *Majelis Mujahidin Indonesia* (MMI)-dan saudaranya, Fihiruddin,-yang saat ini lebih dikenal sebagai Abu Jibril. Abu Jibril awal tahun 2000-an ditangkap pemerintah Malaysia karena diduga terlibat dalam kelompok teror *Kumpulan Mujahidin Malaysia* (KMM), dan masih aktif di MMI. Pentingnya faktor kekerabatan, atau persaudaraan dalam memjembatani keterlibatan seseorang dalam organisasi radikal terjadi pada kasus Abu Jibril, dan anaknya yang bernama Muhammad Jibril pada akhir tahun 2000-an dihukum penjara karena keterlibatannya dalam pendanaan gerakan terorisme di Indonesia. Penting dicatat, *International Crisis Group* (CGI) Indonesia, mengeluarkan laporan yang menunjukkan bahwa para pelaku teroris memiliki hubungan kekeraban, selain kesamaan ideologis.

> "Sebagian dari mereka ternyata memiliki kaitan-baik langsung atau tidak langsung, hubungan kesejarahan dengan saudara atau anggota keluarga lain yang telah terlibat dalam perjuangan mendirikan Negara Islam, baik yang melalui gerakan *Darul Islam* masa Kartosuwiryo, *Komando Jihad*, maupun gerakan lain dengan ideologi dan motif yang hampir sama. Farihin, misalnya, adalah salah satu pelaku aksi pengeboman di Kedubes Filipina pada 1 Agustus 2000, ternyata masih memiliki hubungan kekerabatan dengan pelaku teror pelemparan bom di Cikini tahun 1957."[25]

Perpustakaan UIN Mataram

Abu Bakar Ba'asyir dan Abdullah Sungkar, bagaimana pun, dalam pengembangan jejaring gerakan Islam radikal berlangsung melalui mobilisasi para *mujahidin*–sebagian besar terdiri dari para pemuda-untuk ber-*jihad* ke Afghanistan pada akhir 1980-an. Mereka berangkat

---

Di Malaysia, mereka mendirikan madrasah yang bernama *"Lukmanul al-Hakim"* yang dijadikan tempat melakukan persiapan dan memberangkatkan para pemuda dari Indonesia, Malaysia dan Singapura untuk melakukan latihan perang dan *jihad* di Afghanistan. Para pemuda tersebut dilatih di *Military AcademyMujahidin* Afghanistan di *"Sada'a."* Pakistan. Pada tahun 1993, *Abdullah Sungkar* menyatakan diri keluar dari NII dan mendeklarasikan pendirian *al-Jama'ah al-Islamiyah* (JI). Lihat https://id.wikipedia.org/wiki/Abu Bakar Ba%27asvir

[25]www.csrc.or.id/.../300-dari-nii-ke-isis-gerakan-islam-radikal-di-indonesia-kontempor

dari Malaysia tempat dimana Abdullah Sungkar dan Abu Bakar Ba'asyir[26] mengembangkan *dakwah*-nya setelah melarikan diri dari vonis pengadilan. Dari jejaring *mujahidin* inilah tunas kelompok radikal Islam baru mulai muncul dan makin berkembang, dan setelah kembali dari Afghanistan, kelompok inilah, yang kemudian dikenal sebagai bagian *Jamâ'ah Islâmiyah,* dan terlibat dalam serangkaian aksi teror berdarah di Indonesia pasca lengsernya Soeharto.[27]

Sebagai catatan, konsep tentang "*jihad"* dan *"hijrah"* ini dapat juga ditemukan dalam retorika gerakan Islam radikal yang muncul setelahnya, misalnya dalam diri gerakan *"Komando Jihad"* era Orde Baru dan *Jamâ'ah Islâmiyah* (JI). Setelah reformasi, pemaknaan *jihad* dan *hijrah* juga semakin meluas. Apabila sebelumnya, *jihad* hanya merujuk kepada perjuangan nasional melawan kolonial Belanda, dan pada 1950-an kemudian mengarah kepada pemerintah yang "mendukung" Komunis. Dalam beberapa tahun terakhir, makna *jihad* menjadi lebih bersifat internasional, mencakup perlawanan bagi siapa saja (pemerintahan) yang dianggap telah mendukung penindasan dunia Islam oleh Amerika Serikat dan Israel. Dengan demikian, sejalan dengan konsep Sayyid Quthub tentang masyarakat *jahiliah*, baik *Darul Islam* maupun *Jamâ'ah Islâmiyah* juga memberikan penilaian keagamaan terhadap pemerintahan Republik Indonesia, yang karena ketidaksediaanya menjalankan *syarî'ah* dengan *kaffah*, sebagai pemerintahan *"Jahiliah."*

Berbagai pola ideologi gerakan tersebut, bagaimana pun, berimplikasi dalam logika ideologi gerakan Islam radikal dalam sejarah perjalanan Indonesia, mulai dari gerakan *Darul Islam* (DI) hingga

[26]Catatan tambahan. Nasir Abbas bercerita. "Saya melihat kebaikan akhlak serta budi pekerti yang ada pada orang-orang Indonesia ini, terutama setelah saya bertemu dengan Ustadz Abdul Halim di *Ma'had Ittiba' al-Sunnah* yang biasa disapa oleh anggota rombongan lain dengan panggilan Abah. Pertama kali saya mengira bahwa orang yang memanggilnya Abah adalah anak beliau, tetapi bukan demikian… namun saya tidak terbiasa memanggil beliau dengan panggilan Abah, melainkan Ustadz. Belakangan, sekitar tahun 1998, saya baru mengetahui nama beliau di Indonesia adalah Abdullah Sungkar…. Saya juga bertemu Ustadz Abdus Somad di *Ma'had Ittiba' al-Sunnah,* yang bisa dipanggil oleh orang Indonesia dengan panggilan Ustadz Abu…. Sebelum menyeberang ke Malaysia pada awal tahun 1995, di Indonesia beliau lebih dikenal dengan nama Ustadz Abu Bakar Ba'asyir." Lihat Nasir Abbas, *Membongkar Jama'ah Islamiyah..,* h. 26-27.

[27] Greg Barton. Biografi Gus Dur; The Authorized Biography of Abdurrahman Wahid, Yogyakarta: LKiS, 2004).

Jamâ'ah Islâmiyah (JI), yang memegang teguh ketiga doktrin di atas, menjadi *mujahid*, ber-*jihad* dan ber-*da'wah*. Demi tujuan politiknya, berbagai tindakan pembunuhan dan serangan *"Darul Islam"* di daerah muslim yang tidak mendukung tujuan politiknya, juga didasarkan atas keyakinan bahwa meski mereka muslim tetapi dapat dihakimi sebagai *"kufur"* karena tidak mendukung *jihâd* pendirian "Negara Islam." Dan, tampaknya juga, prilaku pembunuhan dan teror yang mereka lakukan, menurut tafsir mereka, merupakan bentuk perjuangan *"fi Sabil Allâh"* atau *"jihâd"* dan *"hijrah*."Dengan kata lain, pembunuhan terhadap muslim yang bukan pendukung Negara Islam Indonesia karenanya juga dijustifikasi sebagai bagian perang *"sabil li Allâh*."

2. Komando Jihad.

Gerakan Komando Jihad terjadi pada penghujung 1970-an terjadi sejumlah aksi terorisme yang lazim dikaitkan dengan suatu kelompok yang dikenal dengan *Komando Jihad* yang dipimpin oleh Warman. Kelompok ini dikaitkan dengan aksi "teror Warman"-yang menurut penjelasan pihak yang otoritatif (pemerintah), bertujuan untuk membentuk "Dewan Revolusi Islam Indonesia" dan menentang Pancasila dan UUD-1945. Dalam jangka panjang, kelompok ini bertujuan untuk membentuk Negara Islam Indonesia, sementara tujuan jangka adalah untuk menghancurkan komunisme.[28] Dengan tujuan jangka panjang tersebut, ini membuktikan bahwa Komando Jihad, ekslusif, memiliki ketersambungan genetis ideologis dengan gerakan NII (DI/TII) pimpinan Kartosoewirjo. Karena, seluruh tokoh penting yang terlibat di dalam gerakan Komando Jihad, adalah petinggi NII (DI/TII) pimpinan Kartosoewirjo yang dieksekusi pada September 1962 di sebuah pulau di Teluk Jakarta.

Dengan kata lain, gerakan *Komando Jihad*, merupakan salah satu bentuk petualangan politik para pengikut Kartosoewirjo pasca dieksekusinya sang imam. Sebelumnya, pada Agustus 1962, seluruh warga NII (DI/TII) yang jumlahnya mencapai ribuan orang, mendapat *amnesti* dari pemerintah, termasuk, 32 petinggi NII (DI/TII) dari sayap militer, belum termasuk Haji Isma'il Pranoto (Hispran) dan anak buahnya, yang baru turun gunung (menyerah kalah kepada pasukan Ali Moertopo) pada 1974. Dari 32 petinggi NII (DI/TII) yang telah

[28] Amal dan Panggabean, *Politik Syariat Islam*.., h. 68.

menyerah (padahal, amanat/wasiat sang imam Kartosuwirjo adalah tidak boleh menyerah). Kepada pihak Soekarno tanggal 1 Agustus 1962 itu, sebagian besar menyatakan ikrar bersama, yang isinya:

> "Demi Allah, saya akan setia kepada Pemerintah Republik Indonesia dan tunduk kepada UUD-RI 1945. Setia kepada Manifesto Politik Republik Indonesia, Usdek, Djarek yang telah menjadi garis besar haluan politik Negara RI, sanggup menyerahkan tenaga dan pikiran kami guna membantu Pemerintah RI cq alat-alat Negara RI. Dan, selalu berusaha menjadi warga negara RI yang taat baik dan berguna dengan dijiwai Pancasila."[29]

Namun, ada sebagian kecil di antara mereka tidak mau bersumpah setia, yaitu Djadja Sudjadi, Kadar Shalihat, Abdullah Munir, Kamaluzzaman, dan Sabur. Dengan adanya ikrar tersebut, maka kesetiaan mereka kepada sang imam telah bergeser, sekaligus mengindikasikan bahwa sebagai sebuah gerakan berbasis ideologi Islam, NII (DI/TII) sudah gagal total, dan sisa-sisa gerakan NII pada saat itu (1962) dapat dikatakan sudah hancur lebur basis keberadaannya. Setelah tiga tahun vakum, ada di antara mereka yang berusaha bangkit melanjutkan perjuangan, namun dengan meninggalkan karakter "militeristik" dan mengabaikan struktur organisasi kenegaraan NII, padahal mereka sudah menerima amnesti namun tidak mau bersumpah-setia sebagaimana dilakukan oleh sebagian besar mantan petinggi NII lainnya, gerakan tersebut menamakan diri sebagai gerakan Negara Islam Indonesia *Fî Allâh* (bersifat nonstruktural), yang dipimpin secara kolektif oleh Kadar Shalihat dan Djadja Sudjadi.[30]

Menurut sejumlah sumber, seperti dikutip Taufiq Adnan Amal dan Syamsurizal Penggabaean, Ali Murtopo yang berupaya mengaktifkan kembali Darul Islam (DI) untuk menggemboskan suara partai Islam-yakni PPP-dalam pemilihan umum tahun 1977. Setelah sejumlah pimpinan DII mersepon gagasan Murtopo, pada pertengahan tahun 1977 pemerintah menangkap 185 orang yang dituduh terlibat dalam organisasi Komando Jihad, dan organisasi inilah dipandang

[29]NII dan Komando Jihad dalam, *https://id-id.facebook.com/notes/renungan-islami/nii-komando-jihad-dan-orde-baru-the-untold-story/10150172349462003.* Diakses, pada tanggal 22 Mei 2015.

[30]*Ibid*.

meneruskan cita-cita Kartosuwirjo dan berambisi mendirikan Negara Islam Indonesia.[31]

Dua pimpinan Komando Jihad, yang ditangkap adalah Haji Isma'il Pranoto dan Haji Danu Muhammad Hasan,[32] dan keduanya, memang dekat dengan Kartosuwirjo pada tahun 1983. Haji Danu Hasan mengungkapkan pengakuannya di depan pengadilan bahwa "ia direkrut" oleh BAKIN. Sementara jaksa penuntut mengemukakan, bahwa antara tahun 1970-1977, Haji Danu beserta tujuh orang lainnya telah membentuk struktur administrasi yang parallel dengan dengan Darul Islam. Haji Danu akhirnya dipenjara, sementara Haji Isma'il Pranoto (salah seorang Komandan Tentara Islam Indonesia dimasa Kortosuwirjo), ditangkap pada 8 Januari 1977 dan diadili pada September 1978 atas tuduhan berupaya membentuk kembali Darul Islam sejak 1970 untuk menggulingkan pemerintah, dan dia pun dihukum penjara seumur hidup dan meninggal di dalam penjara pada 1995.[33]

Kemudian, pada bulan Januari 1979, Komando Jihad, pimpinan Warman untuk pertama kalinya memulai aksi *teroris*-nya dengan membunuh Rektor Universitas Sebelas Maret, Solo. Menurut dokumen pengadilan, korban dibunuh lantaran membeberkan eksistensi *Jamâ'ah Islâmiyah* kepada otoritas pemerintah, dan karena itu, bertanggung jawab atas penangkapan Abdullah Sungkar dan Abu Bakar Ba'ayir. Pembunuhan dilakukan oleh Warman, Hasan Bauw, Abdullah 'Umar, dan Farid Ghazali. Warman juga dilaporkan merencanakan pembunuhan hakim dan jaksa yang menangani kasus Haji Isma'il Pranoto. Maka, pada 15 Januari 1995, Farid Ghozali dibunuh oleh petugas karena berupaya melarikan diri ketika hendak ditangkap. Dua

[31] Amal dan Panggabean, *Politik Syariat Islam*.., h. 68.

[32]Mantan Panglima DI-TII, pada saat sidang pengadilan Militer, Agustus 1962 mengaku salah dan memberi kesaksian yang isinya menyalahkan sikap dan kebijakan politik Kartosoewiryo. "Saya berperan sebagai petugas pengawas Danu," kenang Sugiyanto, "dan di bulan Maret 1966, kami menggunakan dia dan anak buahnya untuk memburu anggota BPI yang sedang bersembunyi di Jakarta." Sejak tahun 1971, Danu Muhammad Hasan dan Daud Beureueh sering terlihat di jalan Raden Saleh 24 Jakarta Pusat (salah satu kantor Ali Murtopo), terkadang di Jalan Senopati (Kantor BAKIN), ada kalanya di Tanah Abang III (Kantor CSIS). Lihat *https://id-id.facebook.com/notes/renungan-islami/nii-komando-jihad-dan-orde-baru-the-untold-story/10150172349462003*. Diakses, pada tanggal 22 Mei 2015.

[33] Amal dan Panggabean, *Politik Syariat Islam*.., h. 68-69.

hari kemudian, Hasan Bauw ditembak oleh Warman dan kelompoknya atas tuduhan membocorkan persembunyian Ghozali.

Setelah itu, ada dua upaya perampokan yang dipimpin Warman dan melibatkan Abdullah 'Umar. Pada 1 Maret 1972, suatu tim yang dipimpin oleh Warman berhasil merampok mobil yang membawa gaji pegawai IAIN Sunan Kalijaga, Yogjakarta, dan upaya kedua adalah perampokan di IKIP Malang, namun gagal. Aksi perampokan ini, oleh kelompok Warman dipijakkan sebagai konsep *"fa'i",* yakni pengumpulan dana perjuangan lewat penyerangan terhadap musuh-musuh Islam. Pada penghujung 1980, *Komando Jihad* dihancurkan oleh petugas keamanan dan Warman sendiri ditembak pada 23 Juli 1981 di Soreang, Jawa Barat.[34]

Menurut penjelasan pemerintah, Komando Jihad, dan *Jamâ'ah Islâmiyah* memiliki kaitan dengan kasus Ghaos Taufik di Medan. Ghaos dipandang sebagai *Komando Jihad,* wilayah Medan. Bersama beberapa orang eks-DI, Ghaos pindah ke sebuah desa di Sumatera Utara setelah kehancuran DI pada awal decade 1960-an. Pada tahun 1975, menurut jaksa yang membawa kasusnya ke pengadilan, Ghaos, mengundang seorang ustaz muda dari Flores Timur, bernama Abdullah 'Umar, untuk sustu pertemuan di Medan.[35] Dalam pertemuan tersebut, Ghaos membahas berbagai bentuk pelanggaran-pelanggaran yang dilakukan rezim Soeharto terhadap hukum Islam dan menyarankan peserta pertemuan bergabung dengan *Jamâ'ah Islâmiyah* yang bertekad sekuat tenaga untuk mengimplementasikan *syair'ah* secara ketat. Dan, Ghaos pun, meminta kepada para peserta pertemuan tersebut untuk melakukan sumpah setia *(bay'ah)*. Hanya saja, pertemuan tersebut dapat diketahui oleh aparat pemerintah dan pihak-pihak yang berwajib, sehingga dan pada Juli 1977 Ghaos serta tuan rumah pertemuan ditangkap serta diajukan ke pengadilan. Sementara Abdullah 'Umar ditangkap dua tahun kemudian.[36]

Bagaimana pun, sulit dibantah bahwa secara ekslusif gerakan ini ingin menegakkan Negara Islam di Indonesia, dan pernyataan untuk melaksanakan secara ketat seluruh sistem syarî'ah menjadi bagian terpenting dari cita-cita umum seluruh gerakan Islam fundamentalis-radikalis. Tampaknya, mereka memaknai *syarî'ah* hanya sebagai suatu

[34]*Ibid.*, h. 69.
[35]*Ibid.*, h.96.
[36]*Ibid.*, h. 70.

sistem formal, padahal *syarî'ah* memiliki makna universal, yang mencakup teologi, hukum, moral dan etika lainnya. Bagaimana pun, dalam melihat bangunan *syarî'ah* seringkali dan selama ini umat Islam tidak membedakan antara *'aqîdah, syarî'ah,* dan *akhlâq*. Seolah-olah *syarî'ah* itu adalah hukum (legal-formalistik), akidah bukan *syarî'ah*, dan akhlak bukan *syarî'ah*. Kalau *syarî'ah* dikembalikan kepada makna asalnya sebagai jalan yang ditetapkan Allah agar manusia mencapai keselamatan, maka jalan menuju Allah adalah akidah, hukum, dan akhlak, itulah *syarî'ah.*[37]

3. Jama'ah Imran.

Jama'ah Imran merupakan *protype* (sempalan) dari *Komando Jihad*-nya Warman, yang dipimpin oleh Imran,[38] seorang pemuda yang pernah studi di Arab Saudi,[39] dan sangat berhasrat untuk menegakkan

[37]Mutawalli, *JIL Menggugat, Digugat*, (Mataram: LEPPIM, IAIN Mataram, 2007).

[38]Imran lahir 1 Juni 1950 di Ampek Angkek, sebuah kota Kecamatan di kabupaten Agam, Bukittinggi, Sumatera Barat. Ayahnya bernama Muhammad Zein Sutan Sinaro, seorang pedagang kain di pusat pasar Medan, dan ibunya bernama Darmais, menikah tahun 1949. perempuan se daerah dari Agam, dan Imran putra sulung dari 11 bersaudara, dan sejak kecil, Imran memang mempunyai watak keras. Pendidikannya dimulai dari pendidikan dasar, dan sekolah Menengah, namun Imran tidak bisa menyelesaikan sekolahnya sampai tingkat SMA, dan sempat memperoleh pendidikan di sekolah *Muhammadiyah.* Karena Imran tidak lagi bersekolah, maka ia lebih banyak membantu ayahnya berdagang di pasar, dan ketika berumur 17 tahun sempat mendapat predikat "preman muda" yang sangat disegani dan akhirnya dipilih sebagai Ketua Seksi Pengerahan Massa Organisasi Pemuda Pancasila Kota Matsum I Medan, dan menjadi salah satu tugas dari organisasi ini adalah menangkap orang-orang yang dianggap terlibat dalam peristiwa Gerakan 30 September 1965, dan dia pun meninggalkan kampung halamannya menuju Jakarta. Imran menikahi seorang gadis bernama Syahraini dan dikaruniai anak bernama Zaid. Tahun 1978 menetap di Jakarta untuk. *http://www.nahimunkar.com/gerakan-imam-imran-dan-jamaahnya/* Diakses, pada tanggal 23 Mei 2015.

[39]Di Arab Saudi, dia belajar di *Masjid al-Haram tafsir al-Qur'an* kepada Syekh Abdullah, Syekh Bukhari, Syekh Yasir bin Abdullah dan Syekh Muhammad bin Abdul Kadir. di samping menyempatkan diri untuk membaca buku-buku di perpustakaan *King Abdul Aziz Unversity*. Di Arab Saudi, tahun 1975, dia membentuk *jama'ah* Islam untuk *bid'ah* dan *khurafat*, dan terpilih sebagai ketua, dan anggotanya, adalah Mahrizal, Ahmad Yani, Lukman Syamra, Farouk, Udep, Abdul Razak dan Salman. Anggota *jama'ah* tersebut bercita-cita, bila kelak kembali ke Indonesia akan menyampaikan agama Islam yang benar seperti yang dipelajari di Arab, tidak seperti yang ada di Indonesia yang sudah bercampur baur dengan *bid'ah* dan *khurafat*. Karena rindu

Negara Islam, dan karena itu, dia mem-*bay'ah* 190 orang anggotanya pada Juni 1980 di Cimahi, Jawa Barat. Secara lebih jauh eksistensi gerakan ini dapat dijelaskan sebagai berikut.

> "Imran pada tahun 1979 dan para anggotanya di Arab Saudi berkumpul kembali di Indonesia. Mereka sering berdiskusi dan, tampaknya banyak hal yang mengecewakan mereka, antara lain keharusan meminta izin untuk khutbah, dihapuskannya liburan puasa dan masuknya aliran kepercayaan dalam GBHN. Imran dan kawan-kawan sering mengadakan ceramah antara lain di *"Masjid Agung"* Cimahi dan *"Masjid Istiqomah"*, Bandung. Dimana pada kesempatan Imran menguraikan tentang Islam di Indonesia yang salah, karena ajaran Islam di Indonesia banyak bercampur dengan *bid'ah* dan khurafat seperti adanya upacara "tujuh bulanan", *"tahlilan"* dan masih banyak lagi, dan inilah yang menjadi awal lahirnya gerakan imam Imran. Imran beranggapan bahwa Islam di Indonesia sudah bercampur dengan *bid'ah* dan *khurafat*, untuk itu Imran berusaha memisahkan antara ajaran yang dibawa oleh Nabi Muhammad saw. dengan ajaran-ajaran tambahan yang dibawa oleh para *Ahlul Bid'ah.*"[40]

Kritiknya bukan saja terhadap kebijakan pemerintah, tetapi juga terhadap hal-hal yang, menurutnya, tindakan keagamaan yang disebutnya sebagai bid'ah. Namun, dan tampaknya pula, logika untuk melakukan purifikasi ini hanya semata-mata sebagai "topeng" untuk tujuan menanam benih-benih "pemberontakan" terhadap negara. Sebab, dalam beberapa kasus-kasus yang sesungguhnya bersifat *furu'iyah* masih dipertahankan sebagai cara untuk melakukan "perlawananan" terhadap negara. Berikut kronologisnya.

> "Suatu kali di bulan Agustus, yang bertepatan dengan bulan *Ramadhan*, terjadi keributan di *Masjid Agung*, Cimahi. Keributan ini bermula dari adanya dua kelompok dalam masjid itu yang saling bertentangan dengan jumlah *adzan* pada *shalat Jum'at*. Pertentangan yang tajam diwarnai pula dengan isi *ceramah* dan *khotbah* kedua belah pihak semakin tajam dan saling serang, serta perang dingin soal *"shalawat tarawih"* yang dua termin. Hal ini membuat Walikota Cimahi memanggil pengurus HIPMA dan "mengancam" akan membubarkan organisasi ini bila terus berselisih. Dalam pertemuan itu, HIPMA merasa "ditekan" oleh Walikota, dan Imran yang mulai berpengaruh di Cimahi juga sempat memberikan pandangan-pandangan kepada anggota-anggota HIPMA yang datang kepadanya meminta nasehat. Walikota tidak saja membubarkan HIPMA, tetapi menyegel

---

kampung halamannya, Imran menyatakan keinginannya untuk kembali ke Indonesia. Pada saat itu juga Mahrizal, salah satu anggota *jama'ah*-nya diangkat secara aklamasi sebagai pimpinan oleh para anggota lainnya dan Mahrizal menerima jabatan itu. *http://www.nahimunkar.com/gerakan-imam-imran-dan-jamaahnya/* Diakses, pada tanggal 22 Mei 2015.

[40]*http://www.nahimunkar.com/gerakan-imam-imran-dan-jamaahnya/* Diakses, pada tanggal 22 Mei 2015.

pula kantor HIPMA yang ada di masjid itu. Kebijaksanaan Walikota ini ditentang dengan berbagai aksi protes dan disebut sebagai orang yang "tidak mengayomi" tetapi justru menggunakan kekuasaan untuk menindas satu keyakinan beragama. Begitulah kritik Imran dan *jama'ah*-nya. Pendapat Imran ini, menimbulkan pro-kontra, tidak terkecuali, di kalangan Himpunan Pemuda Masjid Agung (HIPMA), Cimahi sendiri terbagi dua kelompok yang sepaham dengan Imran dan yang tidak sepaham.[41]

Sungguh pun demikian, Imran terus membangkitkan semangat para Pemuda Islam, terutama pelarian dari perpecahan HIPMA, dan pada Jum'at pertengahan bulan Agustus 1980, untuk mengucapkan *"bai'at"* mengangkat Imran sebagai Imam.[42] *Bai'at* adalah sumpah setia bagi pengukuhan hubungan antara yang dibimbing dan pembimbingnya dalam hal ketaatan untuk melakukan suatu hal. Isi sumpah setia atau *bai'at* itu adalah:

"Aku jadi saksi tidak ada Tuhan selain Allah dan aku jadi saksi sesungguhnya Muhammad itu Rasulullah. Demi Allah, aku ber-*bai'at* kepada Imran bin Muhammad Zein sebagai Imam dan pemimpinku dan aku berjanji akan mendengar dan mentaatinya dalam segala hal dan setiap keputusan walaupun bertentangan dengan pikiranku sendiri. Maka kalau aku berlaku selain ini, maka tentulah aku termasuk orang yang ingkar janji lagi aniaya. Kiranya Allah meridhoi semua."[43]

Dengan pengucapan sumpah setia atau *bai'at* tersebut maka semua *jama'ah* menyatakan dirinya akan patuh dan setia kepada Imran sebagai Imam selama tidak bertentangan dengan *al-Qur'an* dan Sunnah Rasul, maka perintah tersebut harus dipatuhi. Gerakan Imran yang muncul pada pertengahan tahun 1979, mengalami proses perkembangan yang cepat, dan dalam waktu yang relatif singkat telah mempunyai banyak anggota yang tersebar di Cimahi, Bandung, Jakarta, Mojokerto,

[41]Lihat.*http://www.nahimunkar.com/gerakan-imam-imran-dan-jamaahnya/* diakses, pada tanggal 23 Mei 2015.

[42]Selain mengangkat Imran sebagai Imam, pertemuan itu juga dibentuk susunan kepengurusan jamaah, yang terdiri: Imam: Imran bin Muhammad Zein. Pemuka Jakarta: Mahrizal, Salman, Lukman Syamra, Zulfikar. Pemuka Bandung: Gunawan T., Amar Jumardi, Syamsurizal, Edi Ruswendi. Pemuka Cimahi: Bachtar Ibrahim, A. Yani Wahid, Azhar Z., Abu Muslim. Pemuka Mojokerto: M. Amin Umar. Pemuka Surabaya: H. Hartono. Pemuka Malang: H.M. Yusuf. Pada hakikatnya struktur organisasi kelompok Imran hanya dibedakan antara yang memimpin yaitu Imran dan yang dipimpin yaitu para anggota *jama'ah*. *http://www.nahimunkar.com/gerakan-imam-imran-dan-jamaahnya/* Diakses, pada tanggal 23 Mei 2015.

[43]http://www.nahimunkar.com/gerakan-imam-imran-dan-jamaahnya/diakses, pada tanggal 23 Mei 2015.

Surabaya, dan Malang. Untuk penguatan jama'ah-nya,[44] dia pun melakukan cerama-ceramah keagamaan di beberapa masjid, untuk memompa para pemuda tersebut untuk melakukan "perlawanan" terhadap pemerintah.

Penting dicatat, sebelum terjadi konflik dengan pemerintah, Imran juga pernah mengadakan kegiatan ceramahnya di *"Masjid ABRI",* Cimahi, karena ada beberapa anggota *jama'ah*-nya yang berasal dari ABRI. Dalam berbagai kegiatan cermahnya, Imran memperlihat ketidakpuasan terhadap pemerintah juga ditunjukkan oleh *jama'ah* Imran dengan melontarkan kritikan yang menilai sikap pemerintah telah melakukan tekanan terhadap ummat Islam umumnya, dan khususnya *jama'ah* Imran dalam mewujudkan cita-cita untuk menerapkan hukum dan *syarî'ah Islam* yang bebas dari *bid'ah* dan *khurafat.*

Lantaran aktivitas *Jama'ah* Imran ini dipandang berbahaya, petugas keamanan menyerang *markaz*-nya di "*Masjid al-Istiqamah"* pada Agustus 1980. Dalam penyerangan tersebut, 44 anggota jma'ah-nya ditangkap, dan Imran sendiri berhasil melarikan diri, dan bersama pengikutnya membalas serangan aparat dengan menyerbu Kantor Polisi Cicendo, Bandung, pada 11 Maret 1981, dan dalam aksi balasannya, sejumlah senjata berhasil dilarikan dan empat petugas dibunuh.[45] Dua minggu kemudian, lima anggota *jama'ah* Imran membajak pesawat Garuda DC-9,[46] dan memaksa pilotnya terbang serta mendarat di

Perpustakaan UIN Mataram

[44]Imran dan para *jama'ah*-nya pada tahun 1979, mengadakan ceramah di beberapa masjid, ssperti di *Masjid Agung*, Cimahi, *Mesjid ABRI*, Cimahi, *Mesjid Istiqomah*, Bandung, dan pada tahun 1980, jumlah *jama'ah* 190 orang, tempat ceramah meliputi *"Masjid Agung",* Cimahi, *"Mesjid ABRI",* Cimahi, *"Masjid al-Istiqomah",* Bandung, *"Masjid Al-Ihsan",* Pasar Rumput,Jakarta, *"Masjid Sungai Puar",* Sumatera Barat, dan tahun 1981, jumlah *jama'ah* 200 orang, tempat ceramah meliputi "*Masjid Agung"*, Cimahi, "*Masjid al-Istiqomah",* Bandung, "*Masjid Al-Ihsan"*, Pasar Rumput Jakarta, *"Masjid Sungai Puar"*, Sumatera Barat, beberapa masjid di Surabaya, Malang, dan Mojokerto dan beberapa daerah lainnya. http://www.nahimunkar.com/gerakan-imam-imran-dan-jamaahnya/ diakses, pada tanggal 23 Mei 2015.

[45] Amal dan Panggabean, *Politik Syariat Islam..*, h. 70.

[46]Pada tanggal 28 Maret1981 lima anggota Imran naik ke pesawat Garuda Indonesia yang sedang melakukan penerbangan domestik di Indonesia dan menyandera 57 penumpang yang sedang dalam penerbangan ke Bangkok setelah pengisian bahan bakar di Malaysia. Dengan bersenjatakan senapan mesin dan dinamit, mereka menuntut: pembebasan 20 tahanan politik; supaya semua "pejabat Yahudi dan kaum militer Israel" segera diusir dari Indonesia; dan bahwa mereka diberikan 1,5 juta dolar.

Bandara Dong Muang, Bangkok. Pasukan Komando Indonesia kemudian menyerbu pesawat itu dan berhasil membunuh empat dari lima pembajaknya. Pembajak kelima akhirnya meninggal secara misterius ketika dibawa ke Jakarta. Imran sendiri tertangkap pada 7 April 1981 di Jakarta, dan dimeja hijaukan di Pengadilan Negeri, Jakarta pada penghujung 1981 dan akhirnya dinyatakan bersalah serta dihukum mati berdasarkan Undang-undang Subversi (UU. nomor 11 tahun 1963), maka, dipenghujung Mei 1983, Imran diekskusi.[47]

4. Gerakan Aceh Merdeka.

Gerakan Darul Islam di Aceh, yang dipimpin oleh *Daud Beureueh* menjadi tokoh utamanya. Kelompok ini berhasil menguasai hampir sebagian besar wilayah Aceh, hanya kota-kota besar seperti Banda Aceh (Kutaraja), Sigli, Langsa di utara dan Meulaboh di daerah Selatan yang tetap dalam penguasaan RI. Kelompok ini juga dilatarbelakangi oleh perasaan kecewa Daud Beureueh terhadap pemerintahan Soekarno. Kekecewaan itu bermula ketika Soekarno tidak menepati janjinya untuk menerapkan syariat Islam di wilayah Aceh setelah perang kemerdekaan usai. Pemberontakan di Aceh dapat selesai setelah pada tanggal 26 Mei 1959 Aceh diberikan status Daerah Istimewa dan otonomi luas terutama dibidang agama, adat dan pendidikan. Pemerintah mengeluarkan Undang-Undang Nomor 5 Tahun 1974 tentang Pokok-Pokok Pemerintahan Daerah untuk mengganti Undang-Undang Nomor 8 Tahun 1965, dan kebijakan inilah yang membuat rakyat Aceh kembali kecewa.[48] Perjuangan Gerakan Aceh Merdeka dikembangkan oleh dan dipimpin oleh Teuku Muhammad Di Tiro atau Hasan Tiro bersama pengikutnya mendeklarasikan kemerdekaan GAM, tujuannya adalah untuk memisahkan diri dari Republik Indonesia (RI), dan bahkan telah menyusun kabinet dan membentuk pemerintahan

Setelah empat hari, pasukan komando Indonesia menyerbu pesawat tersebut, menewaskan empat dari lima pembajak, dan menangkap yang kelima. Pilot pesawat, Herman Rante dan Achmad Kirang, seorang anggota pasukan komando Indonesia meninggal dalam serbuan tersebut. Namun semua penumpang dan awak lainnya selamat. *http://id.wikipedia.org/wiki/Komando_Jihad*

[47] Amal dan Panggabean, *Politik Syariat Islam..,* h. 70.

[48] http://atjehliterature.blogspot.com/2013/05/sejarah-lahirnya-gerakan-aceh-merdeka-hasan-tiro.html diakses pada 27 Mei 2015.

sendiri dan memperbaiki seluruh aspek kehidupan baik sosial, politik dan ekonomi.[49]

Konfik yang tidak selesai menjadi alasan dibentuknya Daerah Operasi Militer (DOM), yang berakhir pada Agustus 1998. Selama berlangsung proses perdamaian antara GAM dengan pemerintah RI, berbagai aksi serangan *teror* terus dilancarkan oleh GAM yang sasarannya tidak hanya meliputi wilayah Aceh dan sekitarnya tetapi juga sampai Jakarta. Perundingan keempat pada tanggal 26-31 Mei 2005, yang pada akhirnya membuahkan kesepakatan damai, yang naskah perjanjian perdamaian diberi judul *"Memorandum of Understanding between The Government of Indonesia and Free Aceh Movement."*[50]

Bagaimana pun, eksistensi Gerakan Aceh Merdeka (GAM), yang dipimpin oleh Hasan Tiro merupakan lanjutan perjuangan atau setidaknya terkait *Sejarah Darul Islam (DI) Aceh* yang sebelumnya pernah meletus pada 1950-an. Dukungan para tokoh DI pada awal lahirnya GAM, *pertama*, karena belum selesainya upaya integrasi yang dibangun oleh Soekarno untuk menyelesaikan pemberontakan DI/TII Daud Beureueh. *Kedua*, karena faktor ekonomi, yang berwujud ketidakadilan dan ketimpangan ekonomi antara pusat dengan daerah.

[49] "Gerakan Aceh Merdeka" Hasan Tiro lahir pada 4 Desember 1976. Tapi sebenarnya catatan sejarah Aceh Merdeka atau Gerakan Aceh Merdeka baru didirikan pada 20 Mei 1977. Hasan Tiro yang memilih hari lahir GAM, sekaligus proklamasi kemerdekaan Aceh Sumatera. Proklamasi ini dilangsungkan di Bukit Cokan, pedalaman Kecamatan Tiro, Pidie. Prosesi ini dilakukan secara sederhana, dilakukan di suatu tempat yang tersembunyi, menandakan bahwa awal-awalnya, gerakan ini adalah gerakan bawah tanah yang dilakukan secara diam-diam. Bersamaan dengan proklamasi kemerdekaan, Hasan Tiro juga mengumumkan struktur pemerintahan Negara Aceh Sumatera. Tetapi, kabinet tersebut belum berfungsi hingga pertengahan 1977, persoalannya adalah karena para anggota kabinet pada umumnya masih berbaur dengan masyarakat luas untuk kampanye dan persiapan perang gerilya. Kabinet Negara Aceh Sumatera baru dapat melaksanakan sidang pertamanya pada 15 Agustus 1977. Upacara pelantikan dan pengumpulan anggota kabinet pada 30 Oktober 1977 di Camp Lhok Nilam pedalaman Tiro, Pidie. Kabinetnya sendiri pada waktu itu, hanya terdiri: Presiden (Hasan Muhammad Tiro), Perdana Menteri (Dr. Muchtar Hasbi), Wakil Perdana Menteri (Teungku Ilyas Leube), Menteri Keuangan (Muhammad Usman), Menteri Pekerjaan Umum (Ir. Asnawi Ali), Menteri Perhubungan (Amir Ishak BA), Menteri Sosial (Dr. Zubir Mahmud) dan Menteri Penerangan (M. Tahir Husin). Lebih jauh lihat. http://atjehliterature.blogspot.com/2013/05/sejarah-lahirnya-gerakan-aceh-merdeka-hasan-tiro.html. Diakses, pada tanggal 24 Mei 2015.

[50] *Ibid.*

Bagaimana pun, pemerintahan sentralistik Orde Baru menimbulkan kekecewaan berat terutama di kalangan elite Aceh. Karena, pada era Soeharto, Aceh menerima 1% dari anggaran pendapatan nasional, padahal Aceh memiliki kontribusi 14% dari GDP Nasional.[51] Terlalu banyak pemotongan yang dilakukan pusat yang menggarap hasil produksi dari Aceh. Sebagian besar hasil kekayaan Aceh dilahap oleh penentu kebijakan di Jakarta. Meningkatnya tingkat produksi minyak bumi yang dihasilkan Aceh pada 1970-an dan 1980-an dengan nilai 1,3 miliar US Dolar tidak memperbaiki kehidupan sosial ekonomi dan budaya Acehdlam tatanan masyarakat.[52]

Namun demikian, ada pandangan yang menyatakan bahwa penerapan teokrasi di Negara Aceh lebih identik mencondongkan dirinya terhadap konsep teokrasi di negara-negara Timur Tengah dikarenakan terdapat dominasi *islamisme* di dalam pergerakannya. Adanya ruh warisan ideologi Daud Beureuh yang diinternalisasi oleh Hasan tiro memberikan suatu ideologi pergerakan GAM dalam rangka menggapai Negara Aceh Merdeka. Meskipun tidak dapat dipungkiri nasionalisme kesukuan Aceh pun kerap sekali dipergunjingkan, dengan adanya faktor-faktor yang yang lainnya. Adanya intervensi masyarakat Aceh dengan kesadaran religi yang kuat memberikan dukungan yang cukup besar terhadap pergerakan ini guna mencapai Negara Aceh Merdeka. Kiranya Negara Aceh Merdeka dapat pula dikatakan embrio gerakan-gerakan separatis sebelumnya yang akan terlahir bilamana kondisi kedaulatan NKRI terus seperti ini. Meskipun upaya-upaya NKRI berusaha memberikan fasilitasnya, di wilayah tersebut, seperti adanya mahkamah syari'at, pewajiban beberapa syari'at Islam, dan sebagainya.

Namun, dan bukan itulah yang diharapkan oleh teokratisme GAM, akan tetapi berlepas dirinya dari NKRI yang diharapkan, karena pandangan sekularis yang kental dalam tubuh NKRI sehingga bilamana dikaitkan dengan pernyataan Imanuel Kant bahwa terbentuknya negara karena ingin kebebasan memperoleh hak dan kewajiban, kiranya hal itu dapat dilakukan oleh eksistensinya Negara Aceh Merdeka yang secara ideologi meletakkan landasan gerakannya berupa landasan islam.

[51]http://atjehliterature.blogspot.com/2013/05/sejarah-lahirnya-gerakan-aceh-merdeka-hasan-tiro.html.Diakses, pada tanggal 23 Mei 2015.

[52]http://atjehliterature.blogspot.com/2013/05/sejarah-lahirnya-gerakan-aceh-merdeka-hasan-tiro.html. Diakses, pada tanggal 23 Mei 2015.

Bagaimana pun, dan dalam hal ini, kultur masyarakat Aceh yang islami memberikan ruh ideologis dalam membentuk Negara Aceh merdeka yang dinaungi atas payung teokrasi, yang mana menjadikan kedaulatan satu-satunhya berada di tangan Tuhan (Allah swt).[53]

5. DI/TII Ibnu Hadjar.

Gerakan Islam radikal ini dilahirkan pada bulan Oktober 1950. Kelompok gerakan ini juga, tercatat melakukan pemberontakan di Kalimantan Selatan yang dipimpin oleh Ibnu Hadjar sendiri, dan melakukan pengacauan serta penyerangan pos-pos kesatuan ABRI (TNI-POLRI). Dalam menghadapi gerombolan DI/TII tersebut, pemerintah pada mulanya melakukan pendekatan kepada Ibnu Hadjar dengan diberi kesempatan untuk menyerah, dan akan diterima menjadi anggota ABRI, dan Ibnu Hadjar sempat menyerah. Akan tetapi, setelah menyerah dia kembali melarikan diri dan melakukan pemberontakan lagi sehingga pemerintah akhirnya menugaskan pasukan ABRI (TNI-POLRI) untuk menangkap Ibnu Hadjar. Pada akhir tahun 1959 Ibnu Hadjar beserta seluruh anggota gerombolannya tertangkap dan dihukum mati.[54]

6. DI/TII Amir Fatah.

Amir Fatah merupakan tokoh yang membidani lahirnya DI/TII Jawa Tengah. Semula ia bersikap setia pada RI, namun kemudian sikapnya berubah dengan mendukung Gerakan DI/TII. Perubahan sikap tersebut disebabkan oleh beberapa alasan. *Pertama*, terdapat persamaan ideologi antara Amir Fatah dengan Kartosuwirjo, yaitu keduanya menjadi pendukung setia Ideologi Islam. *Kedua*, Amir Fatah dan para pendukungnya menganggap bahwa aparatur Pemerintah RI dan TNI yang bertugas di daerah Tegal-Brebes telah terpengaruh oleh "orang-orang Kiri", dan mengganggu perjuangan umat Islam. *Ketiga*, adanya

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI MATARAM
Perpustakaan UIN Mataram

---

[53]Qori Haidir Alam, 42 Organisasi GAM (Gerakan Aceh Merdeka), dalam *http://qorihaidiralam.blogspot.com/2013/05/42-organisasi-gam-gerakan-aceh-erdeka.html*

[54]Nazaruddin Sjamsuddin, *The Republican Revolt: A Study of the Acehnese Rebellion*, (Institute of Southeast Asian Studies, 1985), 247. Bilveer Singh, *The Talibanization of Southeast Asia*. (Greendwood: Publishing Group, Inc. 2007), 31. "Mencari Ibnu Hajar dalam Sejarah". Dalam, *banjarmasin.tribunnews.com*. 25 Juni 2013. Diakses tanggal 25 Mei 2014.

pengaruh "orang-orang Kiri" tersebut, Pemerintah RI dan TNI tidak menghargai perjuangan Amir Fatah dan para pendukungnya selama itu di daerah Tegal-Brebes. Bahkan kekuasaan yang telah dibinanya sebelum Agresi Militer II, harus diserahkan kepda TNI di bawah Wongsoatmojo. *Keempat*, adanya perintah penangkapan dirinya oleh Mayor Wongsoatmojo. Hingga kini Amir Fatah dinilai sebagai pembelot baik oleh negara RI maupun umat muslim Indonesia.[55]

7. DI/TII Qahar Muzakkar.

Gerakan Darul Islam di Sulawesi Selatan, dengan tokoh utamanya adalah Abdul Kahar Muzakar. Kahar Muzakkar menerima tawaran Kartosuwiryo untuk menjabat Panglima Divisi IV TII wilayah Sulawesi yang kemudian diberi nama Divisi Hasanuddin. Kelompok ini tercatat telah melakukan aksi penyerangan terhadap TNI, perusakan, penculikan terhadap dokter dan para pendeta Kristen. Pada 2 Februari 1965, Kahar Muzakar tewas tertembak dalam *Operasi Tumpas* dan *Operasi Kilat* yang dilancarkan oleh Tentara Nasional Indonesia (TNI).

Ketika pemerintah berencana membubarkan Kesatuan Gerilya Sulawesi Selatan (KGSS) dan anggotanya disalurkan ke masyarakat. Tenyata, Kahar Muzakkar menuntut agar Kesatuan Gerilya Sulawesi Selatan dan kesatuan gerilya lainnya dimasukkan dalam satu *brigade* yang disebut *"Brigade Hasanuddin"* di bawah pimpinannya. Tuntutan itu ditolak karena banyak di antara mereka yang tidak memenuhi syarat untuk dinas militer, dan pemerintah mengambil kebijaksanaan menyalurkan bekas gerilyawan itu ke *Corps Tjadangan Nasional* (CTN). Pada saat dilantik sebagai pejabat Wakil Panglima Tentara dan Tetorium VII, Kahar Muzakkar beserta para pengikutnya melarikan diri ke hutan dengan membawa persenjataan lengkap dan mengadakan pengacauan. Kahar Muzakkar mengubah nama pasukannya menjadi Tentara Islam Indonesia dan menyatakan sebagai bagian dari DI/TII Kartosuwiryo pada tanggal 7 Agustus1953. Tanggal 3 Februari1965, Kahar Muzakkar tertembak mati oleh pasukan ABRI (TNI-POLRI) dalam sebuah baku tembak.[56] Bagaimana pun, seluruh bangunan

[55]"Gerakan DI/TII Amir Fatah 1949-1950: Suatu Pemberontakan Kaum Santri di Daerah Tegal-Brebes." dalam, *University of Indonesia Library*. Diakses 28 November 2014.

[56]Mencari Ibnu Hajar dalam Sejarah". dalam, *banjarmasin.tribunnews.com*. 25 Juni 2013. Diakses 28 November 2014

ideologis dan gerakan-gerakan tersebut adalah cerminan dari realitas dimana bangsa Indonesia telah dihuni oleh sekian banyak kelompok-kelompok Islam fundamental-radikal, yang mungkin saja dapat terus berkembang, setidaknya, benih ideologis politik mereka.

C. Fundamentalisme-Radikalisme: Ideologi "Islam Politik" Kontemporer

Sejak munculnya transisi demokrasi yang ditandai oleh tumbangnya kekuasaan Suharto, beragam varian gerakan radikal atau Islam *non mainstream* di Indonesia muncul dan menjadi bagian penting dari Islam Indonesia. Dari hari kehari, keberadan Islam radikal semakin populer di ruang publik Kebangsaan. Tidak mengejutkan, ketika jauh hari, tepatnya setelah peristiwa 11 September 2001, KH. Abdurrahman Wahid (Gus Dur) dan Ulil Abshor Abdalla telah meramalkan kemungkinan besar pergeseran yang ditandai semakin ketengahnya Islam radikal atau Islam *non mainstream* di ruang publik Negara-bangsa. Sementara, Islam *mainstream* atau Islam moderat lambat laun mulai tergerus dan bergerak kawasan pinggiran. Dalam pernyataan kerasnya, Gus Dur secara tegas mengudar fenomena ini,

> "…Belakangan ini suara dari kelompok Islam garis keras tampak mendominasi wacana politik, padahal jumlah pengikutnya tidaklah banyak dibanding pengikut Islam moderat. Oleh karena itu, merupakan tantangan bagi Islam moderat untuk mengambil kembali insiatif yang selama masa kritis telah terlepas."[57]

Pernyataan KH. Abdurrahman Wahid dalam perkembangnya bukanlah hanya sebatas isapan jempol belaka. Karena, dalam perkembanganya, terdapat dua bentuk berbeda dari gerakan Islam radikal di Indonesia. *Pertama*, gerakan Islam radikal yang masih dalam bentuk seperti yang berkembang di daerah asalnya. Beberapa di antaranya adalah, Gerakan *Salafi-Wahabi*. Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), *Kedua*, gerakan Islam radikal yang sudah bermetamorfosis, meskipun secara ideologis sangat berkesesuaian dengan gerakan Islam radikal transnasional di Timur Tengah, misalnya, Front Pembela Islam (FPI), Lasykar Jihad (LJ), Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), dan sebagainya. Fenomena fundementalis-radikalis di Indonesia dijelaskan sebagai berikut.

[57]Kompas, *KH Abdurrahman Wahid: Tantangan Bagi Islam Moderat untuk Ambil Insiatif,* (Jakarta: Kompas, 20 Desember 2001).

1. Wahabiyah

Wahabiyah merupakan suatu kelompok yang menjadi pengikut setia Muhammad bin ‘Abd. al-Wahhab. Kelompok ini, secara substantive, adalah realitas dari cerminan gerakan garis keras. Pada awalnya *wahabisme* berdiri untuk merampingkan Islam yang sarat beban kesejarahan, dan ingin membersihkan Islam dari beban historisnya yang kelam, yaitu dengan cara mengembalikan umat Islam sumber ajaran Islam, al-Qur’an dan al-Sunnah. Sebuah seruan, yang mestinya sangat positif bagi kerja perampingan dan purifikasi itu. Tetapi, dan ternyata *Wahabisme* tidaklah seindah yang dibayangkan, dan di tangan para pengikut *Muhammad bin ‘Abd al-Wahab* yang fanatik dan militan, implementasi ideologi *wahabisme* kemudian terjatuh pada tindakan kontra produktif.

Harus ditegaskan, bahwa mereka dengan mudahnya menjatuhkan “vonis” *bid’ah* kepada umat Islam yang tidak seideologi dengan mereka, dan bahkan, tidak jarang mereka meng-*kafir*-kan dan me-*musyrik*-kan umat Islam lainnya. Dan, praktek monopoli kebenaran ini telah menjadikan diri mereka sebagai benteng dan pembela keabsahan agama, dan kebenaran agama, seakan-akan hanya berada di tangan mereka, dan terus merambah ke berbagai kawasan di seantero dunia dan juga ke Indonesia, dengan dana yang besar, guna untuk melakukan *wahabisasi* dipelbagai daerah dan menyampaikan ajaran-ajarannya untuk disampaikan kepada umat Islam Indonesia, yang di antara dokterin fundamentalis-radikalis *SalafiWahabi* ini, adalah.

Pertama, mereka mempersoalkan dasar negara Indonesia dan Undang-Undang Dasar 1945. Mereka tidak setuju, Indonesia yang mayoritas penduduknya beragama Islam ini, dipandu oleh sebuah pakem sekular, hasil rekayasa dan cipta manusia yang relatif bernama Pancasila. Menurut mereka, Pancasila adalah *ijtihad* manusia dan bukan *ijtihad* Tuhan. Semboyan mereka cukup gamblang bahwa hanya dengan mengubah dasar negara, dari Pancasila ke Islam, Indonesia akan terbebas dari murka Allâh. Hal ini menunjukkan, bahwa bagi kalangan *Wahabiyah*, ketika suatu negara yang dihuni oleh mayoritas umat Islam dan tidak melaksanakan ketentuan-ketentuan yang ada dalam al-Qur’an dan al-Sunnah, maka bagi mereka itu adalah cerminan dari *“kharafat politik”,* yang harus diubah. Ahmad Jaiz Hartono, berkata.

> "Kedualatan rakyat adalah teori yang berangkat dari ilustrasi ingkar/kekafiran *(ilhad),* karena teori ini memandang manusia itu diciptakan, disepelekan lalu dibiarkan tanpa memiliki aturan hidup, tidak dijelaskan mana yang baik dan mana yang buruk, antara yang bermanfaat dan yang membawa sengsara, seakan-akan mereka dibiarkan chaos tanpa aturan dan tanpa pemimpin… Kini sinyalnya semakin terang bahwa teori demokrasi tidak akan bertemu dengan *'aqidah* Islam dan tak pantas diterapkan di bumi negeri kita."[58]

Peneliti ingin menggaris bawahi kata-kata "kini sinyalnya semakin terang bahwa teori demokrasi tidak akan bertemu dengan aqidah Islam dan tak pantas diterapkan di bumi negeri kita." Adalah sulit untuk memberikan kata-kata atau pilihan kata untuk menafsirkan dengan makna yang lain, selain bahwa pandangan tersebut, diakui atau tidak, telah memberikan legitimasi bahwa para pelaksana hukum dan konstitusi lainnya, yang bukan dari ajaran al-Qur'an dan al-Sunnah, oleh Hartono Ahmad Jaiz, dianggap sebagai *"ilhad."* Selain itu, dia sedang berada dalam cita-cita ingin menggantikan dasar negara Pancasila dan Undang-undang Dasar 1945. Meskipun ini sebuah ungkapan atau krtik terminologis, tetapi dan bukankah ini merupakan suatu bentuk "subversi intelektual"? Dan, harus pula ditegaskan bahwa dia sedang melakukan upaya-upaya teoretis untuk menanamkan semangat "pemberontakan" terhadap negara.

Sungguh aneh dan terlalu tergesa-gesa Hartono Ahmad Jaiz, dan orang-orang yang sejalan dengannya, menganggap kedaulatan rakyat sebagai *"ilhad."*? Bukankah ini bentuk perampasan akan kekuasan Tuhan? Dalam Islam, otoritas yang sempurna untuk menentukan ideologI keagamaan seseorang adalah Tuhan, dan siapa pun, tidak memiliki hak untuk menghukum keyakinan agama seseorang. Dan, jika saja Hartono Ahamd Jaiz berusaha memahami makna kedualatan rakyat, dan mengkajinya secara jernih menurut Islam, tentu tidak akan semudah itu pula mengklaim seseorang atau kelompok sebagai *"ilhad."*

Bagaimana pun, dan harus dicatat, bahwa perspektif Islam tentang kedualatan, seperti dapat ditemukan dalam sejumlah referensi, memandang kedulatan rakyat adalah bagian dari ajaran Islam yang bersifat ijtihadiyah, dank arena itu pula dia menjadi urusan dunia, Nabi mulia, Muhammad saw. dalam sabdanya, menegaskan, *"Antum A'lamû bi Umuri Dunyâkum"*(kalian yang lebih mengetahui tentang urusan

[58]Ahmad Jaiz Hartono, *Aliran dan Paham Sesat di Indonesia.* (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2003), h. 309.

dunia). Penting dicatat, bahwa persoalan politik (kedaulatan rakyat) dalam Islam, kemudian dikaitkan dengan hadits Nabi tersebut, termasuk dalam kategori tata kelola sistem pemerintahan, yang relevan dengan realitas perubahan. Terkait dengan hal ini, Masdar Faris F. Mas'udi, berkata.

> "Kedaulatan negara ada ditangan manusia-manusianya, para pemimpin dan rakyat, bukan di tangan Tuhan, karena kedaulatan terkait dengan pertanggungjawaban. Jika dalam kehidupan bernegara ada masalah, yang harus memikul tanggungjawabnya adalah manusia-manusianya terhadap Tuhan-nya, bukan sebaliknya. Yang akan dimasukkan ke dalam syurga karena kebaikannya dalam menjalankan hidup bernegara adalah manusia-manusianya; demikian pula akan dimasukkan ke dalam neraka karena kecurangan dan pengkhianatannya dalam bernegara adalah manusia-manusianya. Negara dalam perspektif ini, adalah alat atau sarana bagi manusia sebagai makhluk sosial dalam menjalankan mandat ke-*khalifahan*-nya."[59]

Kedua, mereka menolak demokrasi karena demokrasi dianggap sebagai sistem *"kafir."* Bagi mereka, konsep Hak Asasi Manusia (HAM) yang sesungguhnya, yang mencerminkan kebebasan beragama, kebebasan berpikir, dan sebagainya, yang ada hanyalah Hak Asasi Allâh(HAA). Menurut mereka, "demokrasi adalah hasil dari kreasi Kristen Barat yang berpaling dari hukum Allah, bahkan mereka melakukan pembelotan dan perubahan pada Kitab-kitab Allah yang diturunkan dari langit, sehingga Allah mengangkat penguasa-penguasa atas mereka dan raja-raja yang zhalim, akhirnya mereka hidup dirundung siksa dengan dalih pasrah kepada Tuhan agar mereka bisa berbuat semau mereka."[60] Selanjutnya, dikatakan.

> "Dalam demokrasi, berarti telah merampas hak-hak Tuhan, karena dalam demokrasi kekuasaan ada ditangan rakyat. Maka, rakyatlah yang berkuasa dan berhak membuat undang-undang sendiri yang sesuai dengan selera mereka, dan mereka pula yang berhak merenovasi atau mencabut kembali undang-undang yang mereka anggap tidak sesuai.[61]

Pendekatan dan model berpikir seperti memang mudah melahirkan sikap klaim kebenaran penafsiran, sebuah cermin dari model berpikir lieteralistik. Meskipun demikian, penting ditegaskan disini, persoalan

---

[59]Masdar Farid F. Mas'udi, *Syarah Konstitusi UUD 1945 Dalam Perspektif Islam*, (Jakarta: Pusataka Alvabet dan Lembaga Kajian Islam dan Perdamaian-LaKIP, 2010), h. 48-49.

[60] Hartono, *Aliran dan Paham..*, h. 308-309.

[61]*Ibid*., h. 308.

demokrasi dalam perspektif Islam masih menjadi perdebatan, karenanya, dia tidak dapat dianggap sebagai suatu masalah yang pasti dalam Islam, dan tentu saja hal ini terkait dengan cara pandang terhadapnya.

Pertama, menurut al-Mwdudi, Islam tidak mengenal paham demokrasi yang memberikan kekuasaan besarkepada rakyat untuk menetapkan segala hal. Demokrasi adalah buatanmanusia sekaligus produk dari pertentangan Barat terhadap agamasehingga cenderung sekuler, dan demokrasimodern (Barat) merupakan sesuatu yang berssifat syirik. Sedangkan Islam menganut paham teokrasi (berdasarkan hukum Tuhan). Tentu saja bukan teokrasi yang diterapkan di Barat pada abad pertengahan yang telah memberikan kekuasaan tak terbatas pada para pendeta.[62]Dalam karyanya yang bertitelkan *"al-Islâm fî Muwâjihati al-Tahdiyât al-Mu'âshirat",* al-Mawdûdî mengecam teori demokrasi, dengan ungkapan sebagai beriku:

إن السلطة فى الد يمقراطية شأنها فى كل نظام سياسي آخر بعد أن تنتزع من أيدي الجمهور وتركز فى أيدي أفراد قلا ئل لا تشكل فى النهاية إلا صورة حزب لجمع المال. وتتحول إما إلى دولة للأثرياء أو إلى دولة للخواص.[63]

"Sesungguhnya kekuasaan dalam sistem demokrasi sama halnya dengan sistem politik lain setelah tercerabut dari kekuasaan mayoritas, kemudian berpusat ketangan-tangan secara berkelompok, yang pada akhirnya tidak akan pernah terbentuk, kecuali menjadi kelompok yang (hanya) mencari keuntungan material, dan selanjutnya akan ditransformasikan baik kepada kekuasaan oligharchy atau ke tangan aristokrat."

MATARAM
Perpustakaan UIN Mataram

Kedua, menurut Mohammad Iqbal, sejalan dengan kemenangan sekularisme atas agama, demokrasi modern menjadi kehilangan sisi spiritualnyasehingga jauh dari etika. Demokrasi yang merupakan kekuasaan darirakyat, oleh rakyat, dan untuk rakyat telah mengabaikan keberadaanagama. Parlemen sebagai salah satu pilar demokrasi dapat sajamenetapkan hukum yang bertentangan dengan nilai agama kalau anggotanyamenghendaki. Karenanya, menurut Iqbal, Islam tidak dapat menerima modeldemokrasi Barat yang telah kehilangan basis moral dan spiritual. Atasdasar itu, Iqbal menawarkan sebuah konsep

[62]al-Mawdûdî, *Nazhariyat al-Islâm al-Siyâsah.* (Bulanduhur-Najab, Hindi: Dâr al-'Arûbah Li al-Da'wah al-Islâmiyah, tt.).

[63]al-Mawdûdî, *al-Islâm fî Muwâjihati al-Tahdiyât al-Mu'âshirat,* (Kuwait: Dâr al-Qalam, 1983), h. 249.

demokrasi spiritual yangdilandasi oleh etik dan moral ketuhanan.Jadi, yang ditolak oleh Iqbal bukan demokrasi *an sich*. Melainkan, prakteknya yang berkembang di Barat. Iqbal menawarkan model demokrasi sebagai berikut: (1) tauhid sebagai landasan asasi; (2) kepatuhan pada hukum; (3) toleransi sesama warga. (4) tidak dibatasi wilayah, ras, dan warna kulit. (5) penafsiran hukum Tuhan melalui *ijtihad*.

Ketiga,Muhammad Imarah. Menurut beliau Islam tidak menerima demokrasi secara mutlak dan jugatidak menolaknya secara mutlak. Terdapat beberapa kesamaan atau hubungan antara demokrasi dengan *syûra*. Imarah, lebih jauh berkata.

فالديمقراطية تجعل السيادة فى التشريع ابتداء للشعب والأمة إماصراحة وإما فى صورة ماأسماه بعض مفكريها بالقانون الطبعي الذي يمثل – بنظرهم- أصول الفطرة الإنسانية ... ومن ثم فإن (السيادة)وكذلك (السلطة) فى الديمقر اطية هما للا نسان – الشعب والأمة – أما فى الشورى الإسلامية فإن (السيادة) فى التشريع ابتداء هي لله تجسدت فى (الشريعة) التي هي (وضع الهي) وليست إفرازا بشريا ولا طبعيا.. ومااللانسان فى(التشريع) هي سلطة البناء على هذه الشريعة الإلهية والتفصيل لمجملها والا ستنباط من نصوصها وقواعدها وأصولها ومبادئها والتفريع لكليتها والتقنين لنظرياتها... وكذلك لهذاالإنسان سلطة الاجتهاد فيمالم ينزل به شرع سماوي.ولذلك كان الله فى التصورالاسلام هو (الشارع) لا (الانسان) وكان الإنسان هو (الفقيه)لا الله .... فكما أن العالم – فى هذه الفلسفة الغربية للدئمقراطية-- مستقل بذاته عن تدبير خالقه ...فكذلك الإنسان فى هذه الفلسفة مستقل بذاته يدبر الدولة والمجتمع بالعقل والتجربة دونماحاكمية إلهية ولا رعاية شرعية سماوية فهو (سيدالكون)الحر والمختاربإطلاقه ومن هناكانت له (السيادة)بإطلاقه ومن هناكانت له (السيادة) فى التشريع مع (السلطة) فى تنفيذ بتعميم وإطلاق...ففى النظرة اليونانية القديمة وخاصة عند (أرسطو) وهي التي مثلت تراث النهضة الغربية الحديثة نجد أن الله قد خلق العالم وحركه ثم تركه يعمل وفق طبائعه وقوانينه والأسباب الذاتية المودعة فيه ودونما تدخل أو رعاية أو تدبير إلهي لحركة هذاالعالم...تلك هي على وجه الحصر والتحديد الجزئية الفلسفية التي تتمايز فيها الشورى الإسلامية عن الديمقراطية الغربية. أما عداذلك من تأسيس الحكم

Perpustakaan UIN Malang

والسلطة على رضا الأمة ورأي الجمهور واتجاهالرأي العام...فإنها على وجه الإجمال مساحة إتفاق بين الديمقراطية وبين الشورى الإسلامية.[64]

"Dalam demokrasi, kekuasaan legislatif(membuat dan menetapkan hukum) secara mutlak berada di tangan rakyat.Sementara, dalam sistem syûra kekuasaan tersebut merupakanwewenang Allah. Dialah pemegang kekuasaan hukum tertinggi. Wewenangmanusia hanyalah menjabarkan dan merumuskan hukum sesuai dengan prinsipyang digariskan Tuhan serta berijtihad untuk sesuatu yang tidak diaturoleh ketentuan Allah. Jadi, Allah berposisi sebagai al-Syâri' (legislator) sementara manusia berposisi sebagai faqîh (yang memahami dan menjabarkan) hukum-Nya.Demokrasi Barat berpulang pada pandangan mereka tentang bataskewenangan Tuhan. Menurut Aristoteles, setelah Tuhan menciptakan alam,Dia membiarkannya. Dalam filsafat Barat, manusia memiliki kewenanganlegislatif dan eksekutif.Sementara, dalam pandangan Islam, Allah-lah pemegang otoritas tersebut. Allah befirman "Ingatlah, menciptakan dan memerintah hanyalah hak Allah. Maha Suci Allah, Tuhan semesta alam.[1] Inilah batas yang membedakan antara "sistem Islam" dan Demokrasi Barat. Adapun hal lainnya seperti membangun hukum atas persetujuan umat, pandangan mayoritas, serta orientasi pandangan umum, dan sebagainya adalah sejalan dengan Islam.

Keempat, menurut Yusuf al-Qardhawi, substansi demokrasi sejalan dengan Islam, dan hal ini bisa dilihat, misalnya, dalam demokrasi proses pemilihan melibatkkan banyak orang untuk mengangkat seorang kandidat yang berhak memimpin dan mengurus keadaan mereka. Tentu saja, mereka tidak boleh akan memilih sesuatu yang tidak mereka sukai. Demikian juga dengan Islam. Islam menolak seseorangmenjadi imam shalat yang tidak disukai oleh makmum di belakangnya. al-Qardlawi, menyatakan:

الواقع أن الذي يتأمل جوهر الديمقراطية يجد أنه من صميم الاسلام فهو ينكر أن يؤم الناس فى الصلاة من يكرهونه ولا يرضون عنه... وإذا كان هذا فى الصلاة فكيف فى أمور الحياة والسياسة وفى الحديث الصحيح (خيار أئمتكم أي حكامكم : الذين تحبو نهم ويحبو نكم وتصلون علىهم-- أي تدعون لهم—ويصلون عليكم وشرار أئمتكم : الذين تبغضو نهم ويبغضونكم وتلعنو نهم ويلعنونكم. [65]

[64]Muhammad Imarah, *Tsaurah 65 Yanayir*, (al-Qahirah: Dar al-Salam, 2011), h. 122-126.

[65]Yusuf al-Qardhawi, *Min Fiqh al-Daulah fi al-Islam Makanatuha Mu'alimuha Thabi'atuha Muaqifuha min al-Dimuqrathiyah wa al-Ta'addudiyah wa al-Mar'ah wa Ghayr al-Muslimin*, (al-Qahirah: Dar al-Syuruq, 2001), h. 134.

Hal terpenting yang harus dilakukan adalah (1) usaha setiap rakyat untuk meluruskan penguasa yang tiran juga sejalandengan Islam. Bahkan *amar ma'ruf* dan *nahi mungkar* serta memberikannasihat kepada pemimpin adalah bagian dari ajaran Islam. al-Qardlawi, lebih lanjut menyatakan:

لقد قرر الاسلام الشورى قاعدة من قواعد الحياة الاسلامية وأوجب على الحاكم أن يستشير وأوجب على الأمة أن تنصح حتى جعل النصيحة هى الدين كله ومنها النصيحة لأئمة المسلمين أي أمرائهم وحكامهم كما جعل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فريضة لازمة بل جعل أفضل الجهاد كلمة حق تقال عند سلطان جائر ومعنى هذا أنه جعل مقاومة الطغيان والفساد الدخلي أرجح عند الله من مقاومة الغزو الخارجي لأن الأول كثيرا ما يكون سببا للثاني.[66]

(2) pemilihan umum termasuk jenis pemberian saksi. Karena itu, barangsiapa yang tidak menggunakan hak pilihnya sehingga kandidat yang mestinya layak dipilih menjadi kalah dan suara mayoritas jatuh kepada kandidat yang sebenarnya tidak layak, berarti ia telah menyalahi perintah Allah untuk memberikan kesaksian pada saat dibutuhkan.

الانتخاب نوع من الشهادة. فإذا نظرإلى نظام كنظام الا نتخاب أو التصويت فهو فى نظر الاسلام (شهادة) للمرشح بالصلا حية فيجب أن يتوفر فى (صاحب التصويت) ما يتوافر فى الشاهد من الشروط بأن يكون عدلا مرضى السيرة...ومن تخلف عن أداء واجبه الا نتخابي حتى رسب الكفء الأمين وفاز بالأغلبية من لا يستحق ممن لا يتو فر فيه وصف (القوي الأمين) فقد خالف أمر الله فى أداء الشهادة[67].

(3) penetapanhukum yang berdasarkan suara mayoritas juga tidakbertentangan dengan prinsip Islam. Contohnya dalam sikap Umar yang tergabung dalam *syûra*. Mereka ditunjuk Umar sebagai kandidat *khalifah* dan sekaligus memilih salah seorang di antara mereka untuk menjadi khalifah berdasarkan suara terbanyak. Sementara, lainnya yang tidak terpilih harus tunduk dan patuh. Jika suara yang keluar tiga lawan

[66]Al-Qardhawi, *Min Fiqh al-Daulah.., h.* 138.
[67]*Ibid*., h. 140-141.

tiga, mereka harus memilih seseorang yang diunggulkan dari luar mereka yaitu ‘Abdullah ibn ‘Umar.

وأوضح من ذلك موقف عمر فى قضية الستة أصحاب الشورى الذين رشحهم للخلافة وأن يختاروا بالأغلبية واحدا منهم بالأغلبية واحدا منهم وعلى الباقي أن يسمعوا ويطيعوا فإن كانوا ثلا ثة فى مواجهة ثلاثة ا ختاروا مرجحا من خا رجهم وهو عبد الله بن عمر فإن لم يقبلوه فالثلاثة الذين فيهم عبد الرحمن بن عوف.[68]

Apa yang dikemukakan oleh al-Qardhawi tersebut menggambarkan suatu persepektif bahwa demokrasi dan syûra tidak perlu dipertentangkan. Yang terpenting adalah bahwa dalam menentukan pilihan itu benar-benar memilih orang-orang yang memang layak untuk dipilih. Karena itu, dalam konteks ini, tampaknya al-Qardhawi melihat demokrasi sebagai sebuah teknis, bukan makna filosofisnya. Dan, kasus atau contoh seperti ini masih banyak ditemukan contoh-contohnya, seperti penggunaan pendapat jumhurulama dalam masalah *khilafiyah*. Tentu saja, suara mayoritas yangdiambil ini adalah selama tidak bertentangan dengan *nash syarî’ah* secarategas.

*Keempat,*menurut Salim Ali al-Bahnasawi, demokrasi mengandung sisi yang baik yang tidak bertentangandengan Islam dan memuat sisi negatif yang bertentangan dengan Islam.Sisi baik demokrasi adalah adanya kedaulatan rakyat selama tidakbertentangan dengan Islam. Sementara, sisi buruknya adalah penggunaanhak legislatif secara bebas yang bisa mengarah pada sikap menghalalkanyang haram dan menghalalkan yang haram. Karena itu, ia menawarkan adanya “islamisasi demokrasi” sebagai berikut: (1) menetapkan tanggung jawab setiap individu di hadapan Allah; (2) Wakil rakyat harus berakhlak Islam dalam musyawarah dan tugas-tugas lainnya; (3) Mayoritas bukan ukuran mutlak dalam kasus yang hukumnya tidak ditemukan dalam al-Qur’an dan al-Sunnah *(al-Nisa: 59)* dan *(al-Ahzab: 36);* (4) Komitmen terhadap Islam terkait dengan persyaratan jabatan sehingga hanya yang bermoral yang duduk di parlemen.[69]

Dengan memperhatikan sejumlah pandangan di atas, dapat dipahami bahwa dalam teori demokrasi yang lebih ditekankan adalah pada prinsip kebebasan individu untuk menentukan pilihannya (melalui

[68]*Ibid*., h. 145.
[69]http://www.syariahonline.com/new_index.php/id/7/cn/19725.

voting), maka, melalui syûra direpresentasikan melalui suatu komunitas atau kelompok individu yang layak untuk menyampaikannya. Jadi, secara substansial, kedua terma ini memiliki tujuan yang sama. Dalam konteks ini, tampaknya, prinsip dan konsep demokrasi yang sejalan dengan Islam adalahkeikutsertaan rakyat dalam mengontrol, mengangkat, dan menurunkanpemerintah, serta dalam menentukan sejumlah kebijakan lewat wakilnya.Adapun yang tidak sejalan adalah ketika suara rakyat diberikan kebebasan secara mutlak sehingga bisa mengarah kepada sikap, tindakan,dan kebijakan yang keluar dari rambu-rambu *Ilahi*. Sungguh pun demikian, pemilihan langsung bukanlah suatu halangan yang permanen yang tidak dibenarkan, terlebih lagi implementasinya bukan dinegara Islam. Terkait dengan ini, menarik diikuti pendapat Ibrahim al-Musa, yang mengatakan:

وتحقق المصلحة للمسلمين وهي من النوزل التي جدت فى العصر الحاضر نتيجة لكثرة الناس وعدم إمكانية الإحاطة باختياراتهم إلا عن طريق الانتخابات ولايمنع إن كانت تطبق فى بلادغيرإسلامية فالحق ضالة المؤمن أنى وجدهافهوأحق بها.ويرى الشيخ ابن جبرين أهمية ذلك واختيار الأفضل من المرشحين من أهل الخبرة والمعرفة والصلاحية.[70]

Setelah mempertimbangkan beberapa pendapat di atas, Ibrahim Musa sampai pada suatu catatan, bahwa pemilihan langsung merupakan "cara yang dibolehkan Islam." Dia pun menyatakan:

نرى أن الانتخابات جائزة وأنها تحقق مصلحة راجحة للمسلمين سواء أكانوا فى بلادهم أم فى بلاد غير إسلامية بل يرى الشيخ محمد بن عثيمين أن الدخلوا فى الانتخابات واجب للسعي إلى تعيين من فيه خير وإبعاد أهل الشرك وذلك باختيار من يره المسلم صالحا للقيام بذلك.[71]

Dengan demikian, musyawarah atau voting hanya berlaku pada persoalan *ijtihadi*, bukan pada persoalan yang sudah ditetapkan secara jelas oleh al-Qur'ân dan al-Sunnah. Hukum dan kebijakan tersebut harus dipatuhi oleh semua warga. Untuk mengakhiri perdebatan ini, penulis sengaja mengutip pernyataan Ibrahim Mûsâ, yang berkata.

[70]Muhammad Ibrahim al-Musa *Fiqh al-Muyassar*, 13 (al-Mamlakah al-Sa'udiyah al-'Arabiyah: Dar al-Wathani Li al-Nasyr, 2012), h. 105.
[71]*Ibid*., h. 13, 105.

إن الشورى مبدأ عام وقاعدة أساسية فى الحكم والتطبيق يختلف من عصر لآخر ومن مكان لغيره ولا نرى مانعا فى إتخاذ الديمقراطية أوغيرها أسلوبا تنفيذيا لمبدأ الشورى شريطة أن يكون مصدر الحكم الكتاب والسنة وليس الشعب أو من يمثله لكن يمكن أن يكون للشعب أومن يمثله دورفيما يتعلق بالتشريعات المبنية على المصالح المرسلة مما لا يعارض كتابا ولا سنة وهو مما يقتضيه التطور فى حياة البشرية.[72]

"Syura" merupakan prinsip umum dan fondasi yang mendasar dalam suatu pemerintahan. Implementasinya pun, beragam dari suatu masa dan tempat. Kami berpendapat, bahwa mengadopsi sistem demokrasi atau sistem lainnya sebagai suatu sistem, adalah bagian dari syura dengan syarat, tetap mengacu kepada al-Qur'an dan al-Sunnah, bukan rakyat atau yang sejenisnya. Akan tetapi, mungkin saja rakyat atau yang sejenisnya tetap memainkan peran dalam membuat atau menyusun suatu peraturan yang menekankan pada kepentingan orang banyak, yang tidak menyalahi al-Qur'an dan al-Sunnah, serta sesuai dengan tuntutan orang banyak."

Ketiga, mereka berusaha untuk menegakkan partikular-partikular *syarî'ah* dan mengabaikan *syarî'ah* universal, seperti pemberantakan KKN dan sebagainya. Ini misalnya tampak dari sikap tidak kritis kelompok *Wahabi* terhadap ketidakberesan yang telah lama berlangsung di lingkungan kerajaan Saudi Arabiya sendiri, sistem pemerintahan yang disokong demikian kuat oleh kelompok *Wahabi*. Kelompok *Wahabi* cukup puas ketika shalat ber-*jama'ah* diformalisasikan, dan pada saat yang bersamaan dengan itu, kejahatan terhadap kemanusiaan terus berlangsung, tanpa interupsi dari mereka. Sebuah laporan menyebutkan.

"Para pejabat Saudi rata-rata ber-*mazhab wahabi*, di mana dalam pemikiran mereka ingin menghidupkan prinsip dan norma-norma umat Islam sesuai dengan pandangan mereka. Mereka menilai semua umat Islam yang ber-*mazhab* selain Wahabi dianggap *kafir* dan meng-*kafir*-kan lembaga-lembaga lain. Bahkan untuk memberantas para oposisi, mereka menggunakan *istilah "takfiri"* atau pengkafiran. Selama abad 20, pemerintah *Riyadh* dan *wahabi* telah memberlakukan tiga diskriminasi; mazhab, ekonomi dan politik terhadap warga *Syi'ah*, bahkan hingga kini sikap diskriminasi itu tetap subur di Saudi. Menurut koran Inggris *"Independent"*, pada dekade terakhir ini, warga *Syi'ah* Saudi menjadi korban diskriminasi dan perlakuan buruk para pejabat *Riyadh*. Koran tersebut menilai, kebijakan rezim *al-Sa'ud* terhadap warga *Syi'ah* seperti sikap

[72]*Ibid*., h. 106.

rezim *Apartheid* terhadap warga *kulit hitam* di Afrika Selatan. Bahkan, mantan Duta Besar Mesir untuk *Riyadh*, Fathi al-Shazli menegaskan, bahwa rezim *Saudi* terang-terangan telah melanggar hak-hak warga *Syi'ah* negara ini. Dalam laporan tahunan lembaga-lembaga pembela HAM, menyebutkan, "bahwa diskriminasi terhadap warga *Syi'ah* semakin meningkat. Gelombang protes warga Saudi terhadap diskriminasi itu memaksa pemerintah *Riyadh* secara lahiriyah mengurangi tekanannya terhadap warga *Syi'ah.*[73]

Hal ini menunjukkan, bahwa meskipun mereka memegang al-Qur'an dan al-Sunnah, tetapi tidak menjadi kedua sumber tersebut sebagai pegangan dalam menjalankan pemerintahan. Justru, ketipangan dan system yang ditolak oleh Wahhabi, seperti *"monarchi"*, dianggap oleh wahabbi sebagai hal biasa. Hal ini terbukti dari buku-buku atau pun kitab-kitab yang mereka baca dan dijadikan rujukan, hampir tidak ada kritik yang dialamatkan kepada sistem pemerintahan Saudi yang menganut sistem *monarchi*, padahal disatu sisi, sistem *monarchi* sangat ditentang oleh Islam, dan bahkan tidak ada satu ayat pun yang menunjukkan ke-*shahih*-an sistem *monarchi* tersebut.[74] Sebaliknya, justru mereka dengan bangganya melihat Saudi, sekalipun dengan sistem *monarchi*, sebagai reflika sejati gagasan 'Abd. al-Wahhab. 'Abdullah bin Baz, tokoh yang dipelihara Saudi ini, dengan bangga menyataka:

"Saudi berusaha menapaktilasi jejak *Salafi. al-Hamdulillah* di atas garis inilah pemerintah Saudi tegak. Pemerintah tidak bersikap keras, kecuali dalam mementang *bid'ah* dan *khurafat* yang menodai agama Islam dan dalam mendobrak sikap *ghalwu* (melampui batas dalam menjalankan agama) yang hal itu dilarang oleh Rasul Allah saw. Ulama Islam Saudi dan penguasanya sangat menghormati setiap muslim. Mereka hujamkan dihati mereka rasa loyalitas, pembelaan, cinta dan penghargaan tinggi kepada setiap muslim dari negara dan arah mana pun."[75]

Keempat, mereka juga intensif menggelorakan semangat penyangkalan atas segala sesuatu yang berbau tradisi keagamaan yang

[73]Lihat. "*Sufi Muda: Mengenal Kembali si Busuk Muhammad bin Abdul Wahab" dalam ttp://teosofi.wordpress.com/*

[74]Bandingkan dengan penjelasan al-Maududi tentang system pemerintahan. Abû al-A'lâ al-Mawdûdî, *Nazhariyat al-Islâm al-Siyâsah* (Bulanduhur-Najab, Hindi: Dâr al-'Arûbah Li al-Da'wah al-Islâmiyah, tt.), h. 25.

[75]'Abd. Al-'Aziz bin 'Abd. Allah bin Baz, *Wujub Luzumi al-Sunnah wa al-Hazar Min al-Bid'ah,* terj. Rahmat al-'Arifin Muhammad bin Ma'ruf, (KSA: al-Mamlakah al-'Arabiyah al-Su'udiyah: Wizarah al-Su'uni wa al-Awqaf al-Islamiyah, 1422 H), h. 31-32.

berkembang dari dulu dan sampai sekarang, dalam tradisi keagamaan Nahdliyin, *Nahdlatul Ulama* (NU) dan *Nahdlatul Wathan* (NW) dan, mereka mendapat serangan bertubi-tubi dari para pengikut *Wahabisme*, yang menurut mereka adalah *bid'ah, takhyul dan khurafat* yang mesti diberantas. Mereka *(Wahabiyah)* Indonesia, seperti yang dilakukan oleh Ahmad Jaiz Hartono, yang secara actual dan vulgar memvonis beberapa praktek *thariqat* dan dipandangnya keluar dari ajaran Islam, di antaranya adalah *Thariqat Tijaniyah*. Menurutnya, (sambil mengutif fatwa ulama Wahabi Saudi), tariqat *Tijaniyah* adalah tariqat yang *munkkar*, tidak sesuai dengan petunjuk Rasul Allah saw. Bahkan, di dalamnya ada *bid'ah-bid'ah syirkiyah* (kemusyrikan) yang mengeluarkan orang yang mempercayainya atau yang mengamalkannya dari Islam. Lebih jauh, Ahmad Jaiz Hartono, dengan tegas mengutuk beberapa *wiridjama'ah tariqatTijaniyah*, dengan mengatakan.

> "Termasuk hal-hal sesat, tetapi menyangka perbuatan baik adalah apa-apa yang ditetapkan oleh sebagian pelaku-pelaku tariqat Tijâniyah berupa menggelar sepotong kain putih yang dikelilingi orang-orang berzikir dengan *Lâ Ilaha Illâ Allâh* dan semcamnya berupa zikir-zikir setelah maghrib. Zikir adalah disyari'atkan, kalimat *Lâ Ilaha Illâ Allâh*, adalah seutama-utama ucapan para nabi, dan berzikirlah dengannya termasuk seutama-utama *dzikir*. Tetapi, ketetapan menggelar atau menghamparkan lembaran kain putih dan berkumpul disekitarnya, menentukan waktu *ba'da maghrib* untuk dzikir yang demikian itu, dan melaksnakannya secara ber-jma'ah; itu semua adalah *bid'ah* yang diciptkan, yang tidak diizinkan oleh Allah dan tidak pula oleh Rasul-Nya."[76]

Selain tariqat *Tijaniyah*, juga tariqat *Qadariyah*, *wirid Tijaniyah* dan *Qadariyah* tidak sepi dari *bid'ah, kemusyrikan* dan *khurafat*, seperti *istighasyah*. Menurut Wahabiyah, *istighasyah* (minta tolong selain kepada Allah dan dzikir-dzikir yang tidak terdapat dalam Kitab Allah dan Sunnah Rasul Allah yang *shahih*, maka tidak boleh ber-*'ibadah* dengan mengamalkannya dan tidak boleh beribadah denga orang-orang yang mengamalkannya, dan tidak boleh menshalati jenazahnya apabila ia mati. Demikian juga membaca manaqib Seikh 'Abd. Al-Qadir al-Jailani, praktek tariqat *Naqsabadiyah*, membaca *shalawat Nariyah*, dan tariqat lainnya penuh dengan *bid'ah*.[77]

[76] Hartono, *Aliran dan Paham..*, h. 260.
[77] *Ibid.*, h.261-263.

Beberapa praktik tersebut yang menjadi alasan mereka untuk menyebarkan paham keagamaan mereka yang keras dan suka menganggap diri mereka yang paling benar? Bukankah penyebaran suatu paham adalah bagian dari Hak Asasi Manusia? Dan, bagaimana pula mereka memberikan vonis *bid'ah* dan syirik terhadap suatu ritual keagamaan yang mereka yakini? Ini jelas merupakan pandangan yang tidak memiliki dasar teologis yang kuat, dan bagaimana pun, dalam Islam tidak seorang pun yang berhak menyatakan seseorang sebagai *kafir*, terlebih lagi masalah yang bersifat *fiqhiyah wa ijtihadiyah*.

Sungguh sangat disayangkan kelompok Wahabi ini, adalah dengan sangat mudah memandang diri mereka sebagai "pembela" Islam, dan sungguh sangat mudah (pula) memberikan *stigma negative* dengan kata-kata *"kufur","bid'ah","khurafat"*, "tidak Islami", dan stigma lainnya. Tetapi, dan bagaimana pun, inilah potret Radikalisme Wahabi, yang menggunakan topeng agama untuk menghakimi orang lain. Karena itu, menarik apa yang diungkapkan oleh Jamal al-Banna, saudara kandung Hasan al-Banna, yang menyatakan:

لم يكفر الصحابة (القدرية) الذين قالوا ان الله لم يقدر- ولم يقدر- على تقدير الهدى أو الضلا ل على أحدبل قالوا ان الإنسان يخلق عمل نفسه لنفسه بنفسه... هداية أو ضلا لة. ولم يكفر الصحابة الفرق التي زعمت منهم ان الله أجبر الخلق واكراهم على ماهم عليه وان الكفر والإيمان والطاعة والمعصية فى الناس كا لبياض والسواد والطول والقصر فى خلقة الآدمي ماللمخلوق فى ذلك صنع ولا يد. بل انه لما قتل أمامهم غسل وكفن وصلى عليه ودفن فى مقابر المسلمين. ولم يكفر التابعون أحد من المعتزلة الذين قالوا بخلق القران. ولم يكفروا المرجعة الين قالوا ان الإيمان قول بلا عمل فمن اقر بالشهادة تين فهو كامل الإيمان وان لم يصل طول عمره ركعة واحدة بل هو عندهم فى مقام جبريل وفى منزلة الا نبياء والمر سلين سواء بسواء.[78]

Vonis-vonis yang tidak bertanggugjawab yang selalu dilontarkan oleh kelompok fundamenta-radikal, sebagaimana disebutkan di atas, ekplisit menjadi justifikasi kuatnya pengaruh *Wahabi*, yang suka

[78]Jamal al-Banna, *Hurriyah al-Fikri wa al-I'tiqad fi al-Islam*, (Kairo: Dar al-Fikri al-Islami, tt), h. 45-46.

memvonis, dengan vonis yang *illegal*, dan barangkali, inilah makna hadits Nabi, yang menyatakan.

قال رسول الله صلىالله عليه وسلم : إن ما أتخوف عليكم رجل قرأ القرآن حتى إذا رئيت بهجته عليه وكان ردئا للا سلام غيره إلى ماشاء الله فانسلخ منه ونبذه وراء ظهره وسعى على جاره بالسيف ورماه بالشرك. قال: قلت: يا نبي الله أيهما أولى بالشرك المرمي أم الرامي؟ قال: (بل الرامي)[79]

Rasulullah bersabda. "Sesungguhnya sesuatu yang aku takutkan atas kalian adalah seorang laki-laki yang membaca al-Qur'an, sehingga setelah ia kelihatan indah karena al-Qur'an dan menjadi penolong agama Islam, ia merubahnya pada apa yang telah menjadi kehendak Allah. Ia melepaskan dirinya dari al-Qur'an, melemparnya ke belakang dan menyerang tetangganya dengan pedang dengan alasan telah syirik." Aku bertanya: "Wahai Nabi Allah, siapakah di antara keduanya yang lebih berhak menyandang kesyirikan, yang dituduh syirik atau yang menuduh?" Beliau menjawab: "Justru orang yang menuduh syirik (yang lebih berhak menyandang kesyirikan).

Bagaimana pun, empat hal itu adalah refrain yang terus-menerus diulang-ulang oleh kelompok *Wahabi* Indonesia, yang pokok-pokok tersebut adalah sebagian dari juklak *Wahabisme* yang telah lama disusun di Saudi, dan kemudian dipaketkan secara berangsur dan satu arah ke Indonesia. Dan, jika semuanya sudah berhasil di-*wahabi*-kan, maka sangat boleh jadi Indonesia akan menjadi repetisi Arab saudi dimana kreasi-kreasi lokal di-*bid'ah*-kan.[80] Maka, adalah logis ketika Khalid Abou el-Fadl, menegaskan bahwa pemerintah Saudi telah mengekspor para pendukung mazhabnya hingga tahun 1970-an, namun ketika harga minyak melonjak tajam, bersamaan dengan penarikan Arab Saudi yang agresif, secara dramatis berpengarah pada penyebaran *Wahabisme* di dunia Islam.[81] Sejalan dengan Khaled Abou el-Fadl, Syafi'i Ma'arif, berkata.

"Dengan uang yang melimpah, Wahabisme telah diekspor ke berbagai pojok bumi yang mematikan kebebasan berpikir dan intelektualisme Islam. Ironisnya adalah bahwa Kerajaan Saudi dalam politik global banyak bergantung pada Amerika Serikat. Inilah sebuah kongsi yang aneh antara dua sistem politik yang sebenarnya sangat rapuh, tetapi direkat oleh kepentingan-kepentingan pragmatis jangka pendek. Puritanisme kontemporer memang umumnya muncul dari rahim

[79]Ibnu Hibban, *Shahih Ibnu Hibban*, (Beirut: Dar al-Fikr, tth.), juz. I, h. 282.

[80]http://teosofi.wordpress.com/

[81]Khaled Abou El-Fadl, *Cita dan Fakta Toleransi Islam Puritanisme Versus Pluralisme*, Terj. Heru Prasetia, (Bandung: Mizan Arsy, 2003), h. 5.

Wahabisme, dan Taliban adalah salah satu bentuknya. Jadi, tidak mengherankan jika seorang Usamah bin Ladin diterima baik dalam kultur Taliban, karena persamaan doktrin yang dianut, dengan catatan jasa Amerika cukup besar dalam mendukung puritanisme ini sewaktu menghadapi pasukan Uni Soviet di Afghanistan."[82]

2. Laskar Jihad

Laskar Jihad adalah salah satu yang termasuk dalam kelompok "Islam Fundamental-Radikal" Indonesia, yang mengusung implementasi syarî'ah dalam realitas kehidupan umat Islam, meskipun tetap dalam konteks Negara Kesatuan Republik Indonesia (RKRI). Sungguh pun demikian, Assawed dalam salah satu pernyataannya, seperti dikutip Jajang Jahroni, "negara Islam adalah negara yang mengayomi rakyat semesta dan membawa bangsa kepada kemakmuran yang hakiki, yang memberi kesempatan kepada nonmuslim untuk menjalankan agamanya sambil melihat kesempurnaan Islam sehingga suatu saat akan masuk Islam tanpa paksaan."[83] Oleh karena itu, lanjut Assawed, kita tidak punya alasan kuat untuk takut kepada negara. Bukankah Islam itu mengayomi warga nonmuslim seperti yang telah diperlihatkan oleh Rasul Allah, Muhammad saw. terhadap kafir *zimmi*?[84]

Sungguh pun Laskar Jihad,[85] sebagaimana dijelaskan Assawed tentang tidak perlunya suatu konesp negara Islam, tetapi dan

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI MATARAM
Perpustakaan UIN Mataram

[82]A. Syafii Maarif, *Islam "Jalan Tengah"* 03-January-2007, dalam *Buletin* No. 160.

[83]Jamhari dan Jahroni, *Gerakan Salafi Radikal..*,h.106.

[84]*Ibid*., h. 107.

[85]Laskar Jihad (LJ) pada dasarnya adalah bagian dari Forum Komunikasi Ahlus Sunnah wal Jama'ah (FKAWJ), yang didirikan pada 14 Pebruari 1999, bersamaan dengan tabligh Akbar di Stadion Manahan, Solo. FKAJ memang lahir sebagai bentuk kepedulian terhadap kondisi umat Islam di Ambon yang dinilai semakin memperihatinkan. Ja'far Umar Thalib sebagai pendiri sekaligus deklarator FKAWJ, pada prinsipnya telah berusaha meminta pemerintah Indonesia untuk segera menyelesaikan konflik di Ambon. Hanya saja, setelah hampir satu tahun menunggu, tidak ada penanganan serius dari pemerintah. Kemudian, pada 30 Pebruari 2000, FKAWJ mengadakan tabligh Akbar di Stadion Kridosono, Yogjakarta, sekaligus mendeklarasikan terbentuknya *Laskar Jihad* (LJ) oleh ustaz Ja'far Umar Thalib. Sebagai organisasi sosial keagamaan, selain sebagai wadah perjuangan penegakan syarî'ah Islam, LJ juga ikut terlibat dalam konflik di Ambon untuk membantu umat Islam yang sedang dalam konflik. Dalam hal ini, pengiriman pasukan LJ ke Ambon,

tampaknya, keinginan menerapkan hukum Islam, menunjukkan keinginan menerapkan negara Islam. Sebab, dalam beberapa penjelasan berikut, mereka menginginkan penerapan model sistem hukum pidana Islam, seperti *hudûd*, *qishâh*, dan beberapa konsep hukum pidana Islam lainnya. Menurut Assawed,

> "Syari'at Islam harus diberlakukan seperti apa adanya, tanpa harus ditafsir ulang, karena sudah ada contohnya dari Nabi Muhammad saw. Ajaran Islam sudah bersifat universal dan menyeluruh *(Syâmil wa Kâmil)*, dalam penegertian ajaran Islam bisa diterapkan dimana saja dan kapan saja. Oleh karena itu, kalau mau konsisten dengan hukum Islam termasuk hudud. Hudud, harus diberlakukan seperti yang ada dalam al-Qur'ân tanpa harus ditafsir ulang seperti yang banyak muncul belakangan ini oleh para pemikir kontemporer dengan alasan mencari kolerasi dengan semangat dasar ajaran Islam."[86]

Sejauh yang dapat dipahami, adalah mustahil suatu negara ketika hendak menerapkan suatu peraturan perundang-undangan, apabila peraturan tersebut tidak ditetapkan menjadi suatu undang-undang. Lalu, dengan alasan apa, misalnya, LJ menuntut penerapan *syarî'ah* secara total, sementara negara Indonesia adalah *nation state*? Dengan demikian, dapat diduga, bahwa argumen tersebut layak untuk diperdebatkan dan ditelisik lebih jauh dari keinginan tersebut. Dan, juga tidak ada bukti pereseden aktual suatu negara yang menganut negara bangsa yang menerapkan Islam secara total, dan justru negara-negara yang menganut sistem pemerintahan Islam, yang justru menerapkan hukum Islam, dalam pengertian hukum pidan Islam, seperti Saudi Arabia, Pakistan dan Iran.

Selanjutnya, dalam perspektif LJ, berdasarkan konstitusi UUD 1945, penerapan syari'at Islam di Indonesia mendapat tempat sebagai perwujudan jaminan terhadap warga negara untuk melaksanakan ibadah sesuai dengan agama dan kepercayaannya. Karena itu, *Forum Komunikasi Ahlus Sunnah wal Jama'ah* (FKAJ) mendorong dan ikut aktif dalam upaya pemberlakuan syari'at Islam di Indonesia dengan

memang, merupakan salah satu program utamanya. Menurut LJ, pengiriman pasukan LJ ke Maluku dan Ambon dilakukan setelah melalui proses yang panjang, terutama menasihati dan memberi tekanan kepada pemerintah untuk menyelesaikan kasus pembentaian di Ambon. Selain itu, LJ juga mengadakan kegiatan sosial lainnya, seperti membuka pengajian, lembaga pendidikaan, membuka klinik dan lain-lain.. Jamhari dan Jahroni, *Gerakan Salafi Radikal..*, h. 85-127.

[86]*Ibid*., h. 107.

cara-cara yang konstitusional.[87] Dengan demikian, menjadi jelas, bahwa LJ tidak menginginkan suatu bentuk negara Indonesia menjadi negara Islam. Pertanyaannya adalah bagaimana dengan demokrasi yang merupakan landasan negara Indonesia?

Secara berhati-hati, tampaknya, LJ sebagai organisasi keagamaan, melihat demokrasi terkait dengan kekuasaan. Dalam konteks ini, LJ berpendapat bahwa kekuasaan hanya milik Allâh swt., dan semua makhluk di atas bumi harus tunduk kepada kekuasaan mutlak tersebut. Hal ini berdasarkan ketentuan al-Qur'an.

> Katakanlah: "Wahai Rabb Yang mempunyai kerajaan, Engkau berikan kerajaan kepada orang yang Engkau kehendaki dan engkau cabut kerajaan dari orang yang engkau kehendaki. Engkau muliakan orang yang Engkau kehendaki dan Engkau hinakan orang yang Engkau kehendaki. Di tangan Engkaulah segala kebajikan. Sesungguhnya Engkau Maha Kuasa atas segala sesuatu.[88]

Berdasarkan ketentuan ayat ini, menurut Laskar Jihad, maka seluruh komponen masyarakat harus tunduk kepada hukum yang berlaku. Pertanyaannya adalah, bagaimana jika seorang nonmuslim melakukan tindak pidana? Apakah akan dihukum dengan hukum pidana Islam? Atau hukum positif yang telah ada? Disinilah problem epistemic dalam memahami konsep hukum Islam. Apakah hukum Islam sama dengan kata *"syarî'ah"*? bagaimana pula dengan kata *"fiqh"*?

Menurut Lakar Jihad, kekuasaan berasal dari Tuhan, kemudian Tuhan memberikan kekuasaan sebagai amanat kepada orang-orang tertentu untuk menjalankan hukum-Nya dan Sunnah Rasul-Nya. Seseorang yang yang diberikan amanat kekuasaan oleh Tuhan ini hanya yang menjalankan hukum-hukum yang telah ditetapkan-Nya dan Rasul-Nya dan tidak boleh mengikuti suara mayoritas manusia (suara terbanyak), sebab suara mayoritas manusia tersebut cenderung kepada kesesatan.[89] Pernyataan ini, jelas semakin mempertegas inkonsistensi LJ dalam memahami hukum Islam, sebab disatu sisi mereka menghendaki semua ketentuan hukum *hudud* dan hukum pidana lainnya dalam Islam tidak boleh ditafsirkan kembali, tetapi dan disisi lain, mereka juga menegaskan realitas negara Indonesia, yang, sesungguhnya bukan negara agama.

---

[87] *Ibid.*, 111.
[88] *QS. Ali Imran* (*3): 26.*
[89] Jamhari dan Jahroni, *Gerakan Salafi Radikal..*, h. 118.

Dengan demikian, tawaran penerapan *syarî'ah* secara total belum memiliki basis epistemologi (metode) yang jelas. Persoalan lainnya adalah, bagaimana mungkin mereka memandang suara terbanyak sebagai cenderung "menyesatkan"? Bukankah dalam Islam, eksistensi *ijma'* dipandang sebagai instrumen penetapan hukum berdasarkan pendapat terbanyak dikalangan *mujtahid*? Lalu, apakah masyarakat (para *'ulama'* dan *umara'*) Indonesia sudah dapat dipandang sebagai *mujtahid*? Dan, bukankah hukum yang menjadi pegangan di Indonesia adalah hasil dari keputusan Dewan Perwakilan Rakyat?

Patut ditegaskan, bahwa meskipun LJ tidak mengklaim diri sebagai organisasi yang ingin membentuk negara Indonesia menjadi negara Islam, dan justeru tetap mempertahankan Negara Kesatuan Republik Indonesia, tetapi beberapa penegasan di atas menunjukkan bahwa LJ adalah salah satu potret dari realitas eksistensial gerakan *fundamentalis-radikalis* Indonesia. Hal ini dibuktikan dengan upaya mereka mengirim sejumlah Laskar mereka untuk ikut berperang (ber-*jihad)*, menurut mereka menghadapi kaum Kristen di Maluku. Disini pula, makna *jihad*,[90] tidak lagi dipahami secara kontekstual. Yang ingin penulis katakan, bahwa idealisme LJ jelas menginginkan perubahan struktur negara Indonesia, menjadi "negara agama."

3. Majelis Mujahidin Indonesia

Majelis Mujahidin Indonesia (MMI) merupakan salah satu gerakan Islam Radikal kontemporer di Indonesia yang menginginkan ditegakkannya hukum Islam secara total dalam seluruh bidang kehidupan, termasuk politik. MMI adalah gerakan Islam radikal Indonesia yang dideklarasikan pada bulan Agustus tahun 2000 di Yogyakarta, yang dihadiri oleh puluhan ribu umat Islam yang datang dari berbagai belahan daerah di Indonesia. Deklarasi *Majelis Mujahidin Indonesia* juga dihadiri oleh wakil umat Islam dari Luar Negari. Dan, Abu Bakar Ba'syir terpilih sebagai pemimpin *(Amir)*-nya. Agenda utama *Majlelis Mujahidin Indonesia* adalah penegakan syarî'ah Islam, sebuah agenda yang sangat terkait dengan keinginan sebagian umat Islam untuk mendirikaan negara Islam *(Daulah Islamiyah)*.

[90]Lebih jauh tentang makna *jihad* dan bom bunuh diri, Lihat. Tim Penanggulangan Terorisme Melalui Pendekatan Ajaran Islam, *Meluruskan Makna Jihad Mencegah Terorisme,* (Jakarta: BNPT, 2006), h. 26.

Oleh karena itu, MMI menganggap dirinya sebagai pelanjut (sejati) dari *Darul Islam* (DI) atau *Tentara Islam Indonesia* (TII). Sebagian besar yang tergabung dalam MMI adalah kaum pergerakan *Darul Islam* (DI) dari berbagai daerah, yang mencoba kembali membangun kekuatan mereka yang tercerai berai. Kongeres pertama MMI di Yogyakarta, merupakan tonggak pendirian MMI, yang diharapkan menjadi wadah bersama dalam memperjuangkan tegaknya syarî'ah Islam bagi seluruh umat Islam dari berbagai suku dan golongan tanpa dibatasi wilayah geografis atau negara. MMI juga merumuskan tiga formulasi yakni kebersamaan dalam misis penegakan syarî'ah Islam *(tansiq al-fardi)*, kebersamaan dalam program penegakan syarî'ah Islam *(tansiq al-'amali)*, dan kebersamaan dalam institusi penegakan syarî'ah Islam *(tansiq al-nizham)*. Keberadaan dari berbagai kelompok masyarakat dari berbagai daerah ini dimaksudkan oleh MMI untuk menyatukan kekuatan kaum muslimin agar dapat terlaksananya perjuangan penerapan syarî'ah Islam *(thathbiq al-syarî'ah al-Islamiyah)* secara konfrehensif *(kaffah)* dalam berbagai aspek kehidupan, teruatama dalam bidang pemerintahan *(al-siyasah)*, baik secara nasional maupun internasional dapat dimaksimalkan.[91]

Karena itu, dalam gerakannya, MMI juga mengusung ideologi masyarakat *"Jahiliyah"* dan *"hijrah"*. Menurut mereka, apabila pemerintahan *"Jahiliah"* tidak bersedia melakukan *"hijrah"* secara sukarela, maka harus diperangi. Abu Bakar Ba'asyir menjelaskan secara eksplisit beberapa point penting menyangkut doktrin keagamaan (pelaksanaan syari'at Islam) dan hukum bagi mereka (pemerintah) yang tidak menjalankannya, antara lain: *Pertama*, agama Islam *(din al-Islam)* wajib diamalkan secara murni, tidak tercampur dengan ajaran-ajaran dan hukum-hukum buatan manusia; *Kedua*, agama Islam wajib diamalkan secara bedaulat/berpemerintahan/dengan kekuasaan, bukan secara sendiri-sendiri atau berkelompok.[92] Dengan dasar wajibnya *syar'iah* dijalankan secara *kaffah*, Ba'asyir kemudian menjatuhkan vonis *musyrik* kepada mereka yang masuk kategori:

> *Pertama*, seseorang atau kelompok yang membuat undang-undang atau hukum tanpa merujuk kepada *al-Qur'an* dan *al-Hadits*; *Kedua*, siapa pun yang membenarkan dan mentaati undang-undang atau hukum buatan manusia yang

[91]Jamhari dan Jahroni, *Gerakan Salafi Radikal..*, h. 19-22.

[92]Irfan Suryahardy Awwas, *Dakwah dan Jihad Abu Bakar Ba'asyir*, (Yogyakarta: Wihdah Press, 2003).

tidak merujuk kepada hukum Allâh. Dengan merujuk kepada pendapat Syaikh Abdullah Azzam, adalah *kafir* juga berlaku bagi: presiden, para sarjana atau kuum intelektual, Dewan Perwakilan Rakyat, serta masyarakat, yang telah membuat dan melaksanakan undang-undang yang tidak berdasarkan syariat dari Allâh. Bagi Ba'asyir, "barang siapa yang menandatangani pelaksanaan undang-undang itu– yang tidak bersumber dari Allâh-maka dia telah menjadi *kafir,* keluar dari Islam dan golongan kaum muslimin."

Menurut Abu Bakar Bas'syir, meski Indonesia telah mengadopsi beberapa unsur syariat dalam hukum nasional, bahkan telah memberikan legalitas bagi Provinsi Aceh, yang sekarang disebut Naggroe Aceh *Darussalam,* untuk menerapkan syariat Islam, namun menurut Abu Bakar Ba'asyir pemerintah Indonesia tetap saja pemerintahan *kafir,* sebab *syarî'ah* tidak diberlakukan secara menyeluruh.[93] Abu Bakar Ba'asyir, menegaskan, "meski pemerintah melaksanakan sebagian hukum Islam, bahkan menjadikan agama Islam sebagai agama negara, kalau dia (pemerintah) sengaja tidak melaksanakan hukum Allâh secara *kaffah,* dan menolak menjadikan *al-Qur'an dan al-Sunnah* sebagai satu-satunya sumber hukum, maka pemerintahan semacam ini masuk dalam golongan *thoghut,*" atau dengan meminjam istilah Sayid Quthub merupakan pemerintahan *"Hizb al-Syaithan."*[94]

Untuk dapat merealisasikan perjuangannya dalam penegakan *syarî'ah* Islam atau berdirinya *daulah Islâmiyah,* MMI membangun strategi perjuangannya dengan, antara lain, adalah (1) da'wah *(nashr al-dîn),* yaitu menyebarkan ajaran Islam, termasuk tentang keseluruhan hukum Islam dan hikmahnya (2) melakukan *jihad* untuk pemantapan agama *(tamkin al-dîn),* yang dalam hal ini MMI memiliki *Laskar Mujahidin* yang langsung terlibat dalam masalah *jihâd* (perang) tersebut.[95] Dengan dua bentuk kaderisasi tersebut, maka MMI melakukan upaya-upaya konsilidasi dan koordinasi secara baik, maka disusunlah apa yang mereka sebut dengan *"tanzhimjâm'i."* "*Tanzhim"* ini dilakukan dengan menyiapkan kaderisasi (para kader muda) melalui pembelajaran materi agama yang meliputi materi-materi, yang tampaknya lebih bersifat ideologis seperti.

[93]Lihat Praga Adhitama, 2011, dalam www.csrc.or.id/.../300-dari-nii-ke-isis-gerakan-islam-radikal-di-indonesia-kontempor.

[94] Awwas, *Dakwah dan Jihad Abu Bakar Ba'asyir..,*

[95]Jamhari dan Jahroni, *Gerakan Salafi Radikal..,* h. 70-71.

Pertama, materi *"syahâdat"* (memantapkan *syahâdat). "Syahadat"* adalah salah satu materi dalam MMI yang dimaksudkan untuk menumbuhkan sikap *tauhid* yang lurus dan jelas untuk mengembangkan sikap mengikuti *(ittiba')* Sunnah Rasul Allah saw. Selain itu, materi ini juga dimaksudkan untuk mengetahui hal-hal yang dapat membatalkan *syahadah* itu sehingga diharapkan para *mujahid* tidak terperangkap di dalamnya.[96]

Kedua, materi*"al-wala' wa "al-bara'"* (pembelaan dan permusuhan). Konsep *"al-Wwala wa al-Bara'"* adalah kelanjutan dari materi *syahadah* yang diharapkan dapat menjadi pegangan bagi para *mujahid* untuk dapat menentukan sikap tentang siapa yang harus dibela dan siapa yang harus dimusuhi. Hal ini juga dimaksudkan untuk memantapkan pemahaman terhadap konsep toleransi yang benar, sehingga tidak membahayakan tauhid. Bagi MMI, konsep toleransi yang selama ini berkembang umat Islam terhadap "kaum salib" telah mengorbankan atau paling tidak mengabaikan syarî'ah Islam atas nama persatuan dan kesatuan bangsa. Kekeliruan seperti ini terjadi akibat tidak adanya pemahaman yang benar tentang *"al-wala' dan al-bara'."*[97]

Ketiga, materi tentang hakikat *"thaghut"* (kekuasaan *syaithan). "Thaghut"* juga merupakan materi yang diberikan kepada para mujahid agar dapat mengetahui macam-macam *thaghut* (setan) yang dapat dianggap menghancurkan iman mereka. Menurut MMI, iman seseorang tidak sah, sebagaimana dikatakan para ulama, kecuali dia mengingkari *thaghut* dengan jelas. Kaburnya pengertian *thaghut* ini mengakibatkan umat Islam salah kaprah dalam memandang keberadaan dan hubungan mereka dengan kelompok-kelompok nonmuslim, dan melahirkan macam-macam *syirik* (termasuk) di dalamnya apa yang disebut dengan *"syirik"* undang-undang,[98]

---

[96]*Ibid.*, h. 72.

[97]*Ibid*.

[98]*Ibid*., h.73. Untuk mendukung pendapatnya ini MMI mengutip ayat *"Allah Pelindung orang-orang yang beriman; Dia mengeluarkan mereka dari kegelapan (kekafiran) kepada cahaya (iman). Dan orang-orang yang kafir, pelindung-pelindungnya ialah syaitan, yang mengeluarkan mereka dari cahaya kepada kegelapan (kekafiran). Mereka itu adalah penghuni nereka; mereka kekal di dalamnya. QS. Al-Baqarah (2): 257*

Keempat, materi *"fiqh al-jihâd"* (pemahaman tentang *jihâd* dan keutamaannya),adalah suatu materi dalam MMI yang dimaksudkan untuk memberikan pemahaman *syar'i* tentang *jihad*. Dengan begitu, para *mujahid* yang diharapkan dapat membantu menemukan dan memahami "ruh" *jihad* secara benar. Menurut MMI, saat ini semangat *jihad* telah hilang dalam *khazanah* pemikiran dan kehidupan umat Islam. Dengan berbagai cara, baik langsung maupun tidak, "musuh-musuh" Islam telah menghapusnya dari pikiran dan kesadaran umat Islam untuk selanjutnya dengan mudah menguasai umat Islam. Tugas MMI dan Ormas lainnya adalah menumbuhkan kembali pengertian dan semangat *jihad* umat Islam sehingga mereka dapat memahami dan mencintai kemuliaan ke-*syahid*-an. Semangat *jihad* dan ke-*syahid*-an diperlukan *mujahid*, dan umat Islam umumnya, untuk terus berjuang menegakkan agama Islam.[99] *Kelima*, materi-materi yang terkait dengan peperangan, yang merek sebut dengan *"fiqh al-qital"* (pelatihan taktik perang). Materi ini diberikan kepada para *mujahid* untuk memahami taktik dan strategi perang, melatih keahlian tempur dan menggunakan senjata. Untuk pemberian materi ini, juga materi tentang *"fiqh al-jihad" dan "tanzhim"* mempunyai tempat latihan tersendiri.[100]

Dengan memperhatikan materi dan muatan isinya, tampak sangat jelas sekali arah yang diinginkan oleh Ba'asyir dalam mendidik para pelajar muslim atau santeri, yaitu mempersiapkan generasi muda yang akan menjadi "pembangkan negara." Sebagai contoh adalah ajarannya tentang jihad. Jihad, benar-banar dipahami sebagai upaya untuk melakukan bom bunuh diri, yang dalam teori kaum teroris disebut dengan *al-intihariyah*. Maka, menjadi sangat beralasan kalau Imam Samoedra, nekat melakukan pengeboman seperti Bom Bali. Bagaimana pun, pemahaman yang *literlistik* terhadap konsep-konsep dan makna *jihad* dan konsep sejenisnya, yang diusung oleh kalangan *fundamentalis-radikalis* (MMI), tampaknya, dan mungkin juga, disadari atau tidak, langsung atau tidak, juga memberikan pengaruh signifikan bagi kelompok teroris, seperti Imam Samudra. Imam Samoedra yang telah melakukan pengeboman di Bali 12 Oktober 2002, berkata,

> "jihad yang berarti perang melawan kaum kafir wajib dilakukan kapan saja dan dimana saja hingga terlaksananya hukum Allâh secara sempurna. Jihad ini juga

[99] *Ibid.*, h. 74.
[100] *Ibid.*, h.75.

berlaku untuk memerangi kaum yang disebut sebagai bughot atau mereka, meskipun muslim, tetapi menolak Negara Islam."

Sebagaimana Imam Samoedra, Acong, pelaku bom bunuh diri di Bali 12 Oktober 2002, bersedia untuk menjadi *martir*, sebagaimana terekam dalam pernyataannya yang menegaskan, "siapa pun mereka yang menolak tegaknya hukum Allâh secara *kaffah* dianggap sebagai bagian kaum *kuffar salibis-zionis* yang harus diperangi." Dia pun, berkata dalam dalam *testimony*-nya.

> "Ingat wahai mujahidin.. Imam kita S.M. Kartosuwiryo dulu waktu membangun dan menegakkan serta memproklamirkan kemerdekaan NII dengan darah dan nyawa para syuhada, bukan dengan berleha-leha… kalau antum ingin benar-benar membangun kembali kejayaan NII yang hari ini terkubur, siramlah dengan darah-darah antum agar antum tidak malu di hadapan Allâh.." [101]

Dengan demikian, menjadi jelas, bahwa cara berpikir dan pemahaman terhadap dokterin agama (seperti) kata *jihâd*, sebagaimana dipahami oleh MMI telah terjadi *deviasi* yang sempurna. Dalam konteks ini, MMI, khususnya, Abu Bakar Ba'asyir tidak mengindahkan kaedah-kaedah agama, karena dengan cara berpikir tersebut telah mendorong seseorang untuk melakukan suatu tidakan "brutal" dalam masalah yang sesungguhnya masih menjadi persoalan *ijtihâdiyah* yaitu masalah *"siyâsah al-syar'iyah."*

4. Hizbut Tahrir Indonesia (HTI)

Hizbut Tahrir Indonesia,[102] merupakan bagian dari jaringan internasional *Hizbut Tahrir* yang didirikan pada tahun 1953 di Jerussalem, oleh *Taqi al-din al-Nabhani* bersama para koleganya yang merupakan sempalan dari organisasi *Ikhwanul Muslimin* yang berpusat di Mesir. *Hizbut Tahrir* menahbiskan dirinya sebagai partai politik dengan Islam sebagai ideologinya dan kebangkitan bangsa Islam sebagai tujuannya. Meskipun selalu mengusung nama Islam, *syarî'ah* dan dakwah, namun secara tegas, mereka mengatakan bukan sebagai organisasi kerohanian (seperti *jam'iyyah thoriqoh),* bukan lembaga

[101] Mubarak, "Dari NII ke ISIS: Gerakan Islam Radikal di Indonesia Kontempor" dalam *http://www.csrc.or.id/berita-284-dari-nii-ke-isis-gerakan-islam-radikal-di-indonesia-kontemporer.html*

[102] *http://www.solusiummat.org/2010/01/mewaspadai-gerakan-politik-islam-radikal-hizbut-tahrir*

ilmiah, bukan lembaga pendidikan dan bukan pula lembaga social kemasyarakatan.[103]

Tidak keterangan yang resmi atau pasti, kapan HTI lahir atau datang ke Indonesia. Namun diperkirakan masuk ke Indonesia pada tahun 1980-an. Pada era ini, memang marak-maraknya gerakan Islam. Pada era ini, sulit dipisahkan antara IM dengan HTI karena banyaknya kemiripannya. Sistem keanggotaan merupakan ciri khas dari organisasi ini. Untuk mencapai tujuannya, para pemimpin organisasi ini mengambil bahan-bahan ideologis, yang mengikat anggotanya. Pada pelajar sekolah menengah, mahasiswa, serta para sarjana mendominasi latar belakang anggota organisasi ini. Namun tahun-tahun belakangan, organisasi ini telah menyebarkan target rekrutmen anggota ke masyarakat umum, khususnya pedesaan, termasuk kepada anggota dan warga *Nahdlatul Ulama'*. Modus penyebaran dilakukan dengan terlebih dahulu melakukan pengenalan, penyebaran dan pem-*bai'at*-an (indoktrinasi) ide-ide dan pemikiran *Hizbut Tahrir* kepada masyarakat umum. Untuk menyebarkan itu, mereka giat mencetak dan menyebarkan media informasi yang dibagikan secara gratis dan berkala sebagaimana *Buletin Dakwah Al-Islam* yang disebarkan ke *masjid-masjid*, organisasi keagamaan dan tokoh-tokoh masyarakat. Mereka juga mengadakan kajian *(halaqah)* di masjid-masjid yang sudah berhasil 'dikuasai' dengan menampilkan tema-tema yang sekilas luhur sebagamana *Khilafah Islamiyah*. Selain itu, mereka aktif merekrut kader-kader militan yang tersebar hingga di kecamatan bahkan desa sebagai 'agen' penyebaran ide baik melalui *pamflet, bulletin* dan majalah maupun penjelasan langsung *door to door*. Mereka juga memiliki media umum, sebagaimana majalah bulanan *al-Wa'ie*, hingga situs internet *www.hizbut-tahrir.or.id dan www.al-islam.or.id.* HTI juga melakukan pengkaderan *(Marhalah At-Tatsqib)* yang diambil dari mereka para simpatisannya, dilanjutkan tahapan berinteraksi dengan ummat *(Marhalah Tafa'ul Ma'al Ummah).* Kalau dua tahap itu berhasil mereka lampaui, barulah disiapkan tahapan ketiga, yakni pengambilalihan kekuasaan (kudeta), yang dikemas dalam bahasa *Marhalah Istilam Al-Hukm. J*elas sekali, organisasi ini murni organisasi

[103]Lihat. *Brosur HTI: Mengenal Gerakan Dakwah Internasional Hizbut Tahrir*, DPP HTI, Jakarta, 2007.

politik yang berorientasi kepada kekuasaan (walaupun dikemas dengan tema *khilafah Islamiyah).*[104]

Sebagai sebuah gerakan pemikiran *(harakahIslamiyah)*, yang terlahir di luar negeri, Timur Tengah, dan masuk ke Indonesia dalam kurun dasa warsa terakhir. Dari gerakannya, jelas sekali mereka muncul dan terbentuk dari situasi politik dan perkembangan Islam di Timur Tengah, khususnya konflik Arab-Israel serta semangat anti Barat dan Amerika. Ketertindasan Islam di daerah konflik timur tengah khususnya di Palestina cukup mendorong mereka untuk membentuk pemerintahan *"Islam internasional"* yang sering disebut-disebut dengan istilah *"Khilafah al-'Alamiyah."* Dengan asumsi tersebut, maka seluruh umat Islam di seluruh dunia harus dimobilisasi untuk mendukung khilafah yang nantinya akan dipimpin oleh khalifah yang akan diangkat sebagai pemimpin Islam. Dan, mereka menganggap kaum muslimin saat ini hidup di alam *darul kufur* (negeri Kafir) hanya karena diterapkannya hukum-hukum negara yang tidak berdasarkan Islam. Kondisi ini mereka rumuskan dengan cara meng-*analog*-kan secara sempit dengan periode Nabi saw. ketika di *Makkah*. Sebagai contoh, untuk Indonesia, mereka menganggap UUD 1945 dan Pancasila sebagai bagian dari hukum-hukum *kufur*, yang oleh karena itu, harus diganti, baik konstitusi dan Dasar Negara maupun pemerintahannya.

Secara etimologi, khilafah dapat diartikan dengan kepemimpian Untuk mengetahui makna kepemimpian tersebut sebagaimana yang didefinisikan Hizbut Tahrir maka Hizbut Tahrir Indonesia juga mengutip batasan yang ditegaskan oleh Taqi al-Din al-Nabhani, dimana makna *khilafah* diberikan pada suatu negara yang menerapkan Islam sebagai sistem pemerintahan yang bersumber pada *'aqidah* Islam, selain itu negara Islam juga merupakan negara yang menempatkan Islam sebagai hukum-hukum syara' dengan tujuan mewujudkan kehidupan yang Islami. Karena itu, tidak mengheran kalau mereka selalu mengung slogan-slogan indah, sebagaimana dakwah Islam, *"khilafah Islamiyah", "Kembali ke Syari'at Islam"* dan *"Menerapkan Islam Secara Menyeluruh (Islam Kaffah)."*

Misi inilah yang berlawanan dengan Nahdlatul Ulama' sebagai *jam'iyyah* yang telah berhasil mengislamkan Indonesia sejak era

[104]*http://www.solusiummat.org/2010/01/mewaspadai-gerakan-politik-islam-radikal-hizbut-tahrir*

walisongo. Dakwah NU lebih mengarah kepada pelaksanaan syari'at Islam bagi warganya dan dapat dilaksanakan dengan sebaik-baiknya dalam wadah Negara Kesatuan Republik Indonesia yang berdasarkan Pancasila dan UUD 1945.[105] Bahkan melalui Muktamar NU pada tahun 1935 di Banjarmasin, NU telah menyatakan Indonesia (yang waktu itu masih dikuasai oleh penjajahan Belanda) sebagai *Darul Islam* (Negara yang dihuni oleh ummat Islam) dimana ada kebebasan bagi warganya untuk melaksanakan ibadah sesuai dengan aturan syari'at Islam, tanpa harus mempermasalahkan struktur negara. Sebaliknya, pandangan radikal *Hizbut Tahrir* memaksa mereka untuk selalu memandang struktur negara (politik) sebagai tujuan. Untuk merealisasikan misinya, mereka menetapkan tiga tahapan yang bila diamati dapat dikatagorikan sebagai sebuah gerakan kudeta berbungkus Islam terhadap pemerintahan yang sah.

Makna *khilafah* juga berdekatan dengan Istilah politik sering dibahas dalam *al-Qur'an*, biasanya yang berkenaan dengan pemerintahan adalah kata *"imamah*."[106] Dalam konteks ini, *Hizbut Tahrir Indonesia* (HTI), menegaskan, bahwa konsepsi agama Islam menolak filsafat kedaulatan rakyat dan menyandarkan kekuasaan politik pada landasan-landasan teokrasi dan kekhalifahan manusia. Bentuk pemerintahan manusia yang benar menurut *al-Qur'an* adalah, pengakuan negara akan kepemimpinan kekuasaan Allâh dan Rasul-Nya dalam perundang-undangan, menyerahkan segala kekuasaan legeslatif dan kedaulatan hukum tertinggi kepaada Allâh dan Rasul-Nya. Karena itu, menurut Hizbut Tahrir, untuk merealisasikan dan mewujudkan apa yang menjadi cita-cita dan tujuan itu, maka umat Islam diharuskan untuk menghidupkan kelompok-kelompok atau partai politik yang tegak di atas dasar *'aqidah* dan *syarî'ah* Islam dan bergerak dalam bidang politik untuk menegakkan sistem *Khilafah* serta berusaha menerapkan kembali hukum-hukum Allâh diatas muka bumi dan *amar ma'ruf nahi Munkar.*[107]

[105]Lihat. *Maklumat Nahdlatul Ulama Keputusan Konferensi Besar NU Tahun 2006*.

[106]Qomaruddin Khan, *Tentang Teori Politik Islam*, Ter. Taufiq Adnan Amal, (Bandung: Pustaka, 1987), h. 8.

[107]Fuad Abu dan Raihan Abu, (ed), *Starategi Dakwah Hizbut Tahrir*, terj. Nurkhalis, (Bogor: Thariqul Izzah, 2002), h. 38.

Dan, ke-*khalifah*-an itu, menurut Hizbut Tahrir Indonesia, mewakili hakim yang sebenarnya yaitu Allâh, dan ini telah ditegaskan dalam al-Qur'an meliputi segala sesuatu yang ada di atas bumi ini adalah karunia Allâh. Karena Allâh telah menjadikan manusia untuk menduduki posisi yang sedemikian tinggi, sehingga manusia dapat mempergunakan pemberian dan karunia yang dilimpahkan kepadanya sesuai dengan *ridha*-Nya. Berdasarkan ini, manusia bukanlah penguasa atau pemilik dirinya sendiri, tetapi ia hanyalah *khalifah* atau wakil sang pemilik yang sebenarnya.

Dengan demikian, baik *Hizbut Tahrir* ataupun *Hizbut Tahrir Indonesia* merupakan gerakan ideologi sekaligus partai politik yang berada pada posisi polarisasi formalistik dalam memaknai *syarî'ah Islam*. Hal ini dapat dilihat dari visi dan misi gerakannya, yakni pelaksanaan *formalisasi syarî'ah* dalam segala aspek kehidupan manusia dan terwujudnya *"Daulah Islamiyyah*." Keharusan akan adanya bentuk pemerintahan *khilafah Islamiyyah* merupakan harga mati yang tidak dapat ditawar lagi. Menurut gerakan ini, tegaknya *"Daulah Islamiyah"* yang menjalankan sistem pemerintahan, *khilafah* akan dapat menyelesaikan permasalahan-permasalahan yang timbul di negeri-negeri Islam.

Dalam konsepsi *Hizbut Tahrir*, Islam telah menetapkan bentuk kekuasaannya dengan cara menjalankan urusan pemerintahan sesuai dengan apa yang disyari'atkan oleh Allâh swt. Oleh karena itu, negara merupakan satu-satunya metode operasional (*thariqah*) yang diperlukan oleh agama untuk menerapkan hukum-hukumnya dalam kehidupan manusia secara menyeluruh atau dengan kata lain negara merupakan alat atau sarana untuk memberlakukan syari'at Islam dalam pemerintahan.[108] Bagaimana pun, sistem *Khilafah* merupakan pola pemerintahan yang unik dan berbeda dengan sistem-sistem pemerintahan yang lain. Dikatakan unik, karena pemerintahan *khilafah* hanya menerapkan hukum atau *syari'at* Islam yang bersumber dari *al-Qur'an* dan *al-Sunnah* dalam negerinya. Selain *al-Qur'an* dan *al-Sunnah* dalam mengadopsi hukum-hukum Islam untuk dilegislasikan menjadi konstitusi dan perundang-undangan negara juga mempergunakan dalil *ijma' al-Sahabat*dan *al-Qiyas*, karena dengan

[108]Abdul Qadim Zallum, *Sistem Pemerintahan Islam*., h. 7.

pertimbangan hanya kempat dalil ini yang dapat dibuktikan secara pasti yang berasal atau paling tidak paling dekat dengan wahyu.[109]

Sebagaimana konsep *khilafah* di atas, Hizbut Tahrir ataupun Hizbut Tahrir Indonesia berupaya mengubah tradisi pemerintahan yang lama dengan menawarkan *frame* baru, yaitu *Khilafah* sebagai bentuk pemerintahan umat Islam sebagaimana yang dicita-citakan mereka. Gerakan ini memberikan argumentasi yang membedakan antara sistem Khilafah dengan sistem pemerintahan yang lain. *Pertama,* sistem *khilafah* tidak mengenal sistem waris dalam *estafeta* kepemimpinan seperti yang ada dalam sistem monarki. *Khalifah* selaku kepala negara adalah wakil dari umat Islam dalam masalah pemerintahan dan kekuasaan serta dalam menerapkan hukum *syara'* dalam kehidupan bernegara *khalifah* di pilih dan diangkat dengan cara di baiat oleh umat Islam.[110] *Kedua,* seorang *khalifah* dalam sistem pemerintahan Islam adalah pemegang kekuasaan sekaligus pelaksana syari'at Islam. Oleh karenanya, *khalifah* harus tunduk pada hukum-hukum *syara'* karena kedaulatan ada di tangan *syura* bukan ditangan rakyat. Akan tetapi, seorang *khalifah* tidak dapat diberhentikan oleh rakyat selama ia tidak melanggar hukum-hukum *syara'*. Hal inilah yang membedakan sistem *khilafah* dengan sistem republik yang menganut sistem demokrasi, kedaulatan berada di tangan rakyat.[111]

Ketiga, sistem *khilafah* tidak sama dengan sistem kekaisaran yang membedakan antara ras yang satu dengan yang lain dalam pemberlakuan hokum, dan *Keempat,* sistem *khilafah Islamiyyah* adalah sistem yang berbentuk kesatuan, yakni hanya ada satu *daulah Islamiyah* di atas permukaan bumi dengan satu *khalifah* yang menerapkan syari'at Islam, selain itu sistem pemerintahan Islam adalah sistem pemerintahan tertinggi hanya berada di pusat pemerintahan, yaitu khalifah yang memiliki otoritas penuh terhadap seluruh wilayah negeri.

Gerakan ini menjadi sesuatu kekuatan umat Islam karena adanya peran ulama yang cukup besar, dan mereka mempunyai sumber daya (*resauce*) materil (organisasi) yang cukup kuat untuk melaksanakan cita-citanya, namun mereka belum dan tidak menetapkan figur yang tepat atas siapa kiranya seorang muslim yang bisa menduduki *khalifah*,

---

[109]Hizbut Tahrir Indonesia, *Menegakkan Syari'at Islam*., h. 132.

[110]Saifullah, dkk (ed). *Mengenal Hizbut Tahrir Partai Politik IslamIdeologis,* terj. Abu Afis, (Bogor: PT. Thariqul Izzah, 2002), h. 71.

[111]Zallum, *Sistem Pemerintahan..,* h. 74.

sehingga gerakan ini terkesan sebagai wacana, walaupun telah lama berdiri dan mengadakan komite yang berkali-kali.

5. Front Pembela Islam

Front Pembela Islam adalah salah satu gerakan Islam radikal, yang didirikan pada 17 Agustus 1998 (24 Rabi' al-Tsani 1419 H) di halaman *Pondok Pesantren al-Um*, Kampung Utan, Ciputat, di Selatan Jakarta oleh sejumlah *Habaib, Ulama, Mubaligh* dan *Aktivis Muslim* dan disaksikan ratusan santri yang berasal dari daerah Jabotabek.[112] Front Pembela Islam (FPI) adalah suatu gerakan Islam Radikal Indonesia, yang terlahir pada saat setelah rezim Orde Baru berakhir, Pendirian organisasi ini hanya empat bulan setelah Presiden Soeharto mundur dari jabatannya, karena pada saat pemerintahan orde baru presiden tidak mentoleransi tindakan ekstrimis dalam bentuk apa pun. Empat bulan setelah Presiden Soeharto mundur dari jabatannya, karena pada saat pemerintahan orde baru presiden tidak mentoleransi tindakan ekstrimis dalam bentuk apa pun.

Sebagai suatu gerakan Islam, FPI memiliki semangat perjuangan untuk mencegah kemungkaran dan melaksanakan kebaikan *(Amar Ma'rûf Nahî Munkkar),* dansalah satu *visi*-nya perjuangannya adalah menghadirkan Islam secara *kaffah*. FPI pun berdiri dengan tujuan untuk menegakkan hukum Islam di negara sekuler. Organisasi ini dibentuk dengan tujuan menjadi wadah kerja sama antara ulama dan umat dalam untuk menegakkan *Amar Ma'rûf Nahî Munkkar* di setiap aspek kehidupan. Latar belakang pendirian FPI sebagaimana diklaim oleh organisasi tersebut antara lain (1) adanya penderitaan panjang ummat Islam di Indonesia karena lemahnya kontrol sosial penguasa sipil maupun militer akibat banyaknya pelanggaran HAM yang dilakukan oleh oknum penguasa (2) adanya kemungkaran dan kemaksiatan yang semakin merajalela di seluruh sektor kehidupan, dan (3) adanya kewajiban untuk menjaga dan mempertahankan harkat dan martabat Islam serta ummat Islam. Aktualisasi dari tuang pendirian FPI akan diimplemntasi melalui konsep *"Amar Ma'rûf Nahî Munkkar."* Bagaimana pun, roh *"Amar Ma'rûf Nahî Munkkar"* dalam konteks ini, FPI mempunyai sudut pandang yang menjadi kerangka berfikir organisasi atau *visi*.

[112] *http://fahmiassegaf.blogspot.com/2011/01/visi-misi-fpi.html.*

"Bahwa penegakan *Amar Ma'rûf Nahî Munkkar* adalah satu-satunya solusi untuk menjauhkan ke-*zholim*-an dan ke-*munkar*-an. Tanpa penegakan *amar ma´ruf nahi munkar*, mustahil ke-*zholim*-an dan ke-*munkar*-an akan sirna dari kehidupan umat manusia di dunia."[113]

FPI bermaksud menegakkan *Amar Ma'rûf Nahî Munkkar* secara *káffah* di segenap sektor kehidupan, dengan tujuan menciptakan umat sholihat yang hidup dalam *baldah thoyyibah* dengan limpahan ke-*berkah*-an dan *keridhoanAllâh ´Azza wa Jalla*. Jadi, *visi-misi* FPI adalah penegakan *Amar Ma'rûf Nahî Munkkar* untuk penerapan *Syari´at Islam* di Indonesia secara *káffah*. Menurut Habib Rizieq, maksud dan tujuan perjuangan FPI sebagai organisasi yang berasaskan *'aqidah Ahlus Sunnah wa al-Jama'ah* (berorientasi pada *manhâj salafi)* adalah untuk *Amar Ma'rûf Nahî Munkkar*."

Selanjutnya, menurut Rizzieq, penyebutan kata *"Pembela Islam"*, memiliki makna dan juga ada maksudnya, yaitu bahwa yang dibela itu bukan *Islam*-nya saja, tetapi nilai-nilai ke-*islam*-an yang boleh jadi dilaksanakan oleh umat nonmuslim. Dan, *motto* perjuangan FPI adalah *"Hidup Mulia atau Mati Syahid ('Isy Kariman Aw Mut Syahidan)."*[114]Dalam rangka mencari hidup mulia inilah, maka pada tahun 2002 diadakan *"Tabligh Akbar"* sekaligus menyonsong ulang tahun FPI yang, juga dihadiri oleh mantan Menteri Agama, Said Agil Husen al-Munawar, FPI menuntut agar syariat Islam dimasukkan pada pasal 29 UUD 45 yang berbunyi, "Negara berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa" dengan menambahkan "kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya" seperti yang tertera pada butir pertama dari Piagam Jakarta yang dirumuskan pada tanggal 22 Juni 1945 ke dalam amandemen UUD 1945 yang sedang di bahas di MPR sambil membawa spanduk bertuliskan "Syariat Islam atau Disintegrasi Bangsa." Namun Anggota Dewan Penasihat Asosiasi Ilmu Politik Indonesia (AIPI) Dr. J. Soedjati Djiwandono berpendapat bahwa "dimasukkannya tujuh kata Piagam Jakarta ke dalam UUD 1945 yang diamandemen, justru dikhawatirkan akan memecah belah kesatuan bangsa dan negara, mengingat karekteristik bangsa yang majemuk."

Sungguh pun demikian, kata Rizieq, penegakan *syarî'ah* Islam bukan berarti mengganti dasar dan bentuk negara. FPI menganggap,

[113]Jamhari dan Jahroni, *Gerakan Salafi Radikal..*, h. 75.
[114]*Ibid*., h. 75.

bahwa *Negara Kesatuan Republik Indonesia* (NKRI) sudah *final*. Yang dipersoalkan FPI adalah adanya hukum positif bagi warga muslim yang disesuaikan dengan *syarî'ah* Islam yang sudah baku sebagaimana disebutkan dalam al-Qur'ân dan al-Hadîts.[115] Dan, untuk merealisasikan semua visi dan misinya ini, FPI membentuk sayap "militer" yang menjadi garda menegaskan implemetasi Islam secara total. Menurut Munarman, salah seorang pimpinan teras FPI, bahwa FPI juga memiliki beberapa kelompok internal, yang disebut sebagai sayap juang, yaitu *Laskar Pembela Islam* (LPI).

Kelompok *paramiliter* dari organisasi tersebut yang kontroversial karena melakukan aksi-aksi "penertiban" *(sweeping)* terhadap kegiatan-kegiatan yang dianggap "maksiat" atau "bertentangan" dengan *syariat Islam* dan ini dibuktikan dengan tindakan mereka yang melakukan sweeping di tempat-tempat yang dianggap menyuburkan prilaku ma'siyat, sebagaimana yang mereka aktualkan pada setiap bulan *Ramadlan* dengan cara kekerasan. Karena aksi-aksinya yang kontroversial sejak tahun 1998, dan rangkaian aksi inilah yang berujung pada "kekerasan" sering diperlihatkan dalam media *massa*.[116]

D. Ciri-Ciri Islam Fundamentalisme-Radikalisme: Menolak Penafsiran Kontekstual

Dalam tradisi Islam, karakter fundamnetalisme dicirikan sebagai berikut. *Pertama,* kelompok ini berpendapat bahwa Islam adalah pandangan hidup yang konprehensif dan bersifat total *"(kaffah)*". Dengan demikian, Islam tidak bisa dipisahkan dari kehidupan politik, hukum, dan masyarakat.

Kedua, mereka seringkali menganggap bahwa masyarakat Barat yang sekuler cenderung meterialistis harus ditolak, dan (juga) meyakini bahwa masyarakat muslim telah gagal membangun masyarakat beragama yang ideal karena telah berpaling dari "jalan lurus" sesuai dengan ajaran Islam dengan mengikuti cara pandang Barat yang skuler dan materialistis tersebut.

Ketiga, mereka cenderung mengajak pengikutnya untuk kebali kepada Islam sebagai sebuah usaha untuk perubahan sosial. Perubahan ini hanya mungkin dilakukan dengan mengikuti sepenuhnya ajaran-

[115] *Ibid*.
[116] http://senda88.mywapblog.com/latar-belakang-terbentuknya-f-p-i-front-2.xhtml

ajaran Islam yang otentik seperti al-Qur'ân dan al-Hadits. *Keempat*, karena ideologi masyarakat Barat harus ditolak, maka secara otomatis peraturan-peraturan sosial yang kahir dari tradisi Barat, yang banyak berkembang pada masyarakat muslim sebagai sebuah warisan kolonialisme, juga harus ditolak. Sebagai gantinya, masyarakat muslim harus menegakkan hukum Islam sebagai satu-satunya sumber hukum yang diterima. *Kelima*, mereka berkeyakinan bahwa upaya-upaya islamisasi pada masyarakat muslim tidak akan berhasil tanpa menekankan aspek keorganisasian atau pembentukan sebuah kelompok organisasi yang kuat, terlatih dan berkarakter ideologis yang kuat.[117]

Dengan kata lain, fundamentalisme-radikalis dapat dilihat dari bahwa (a) mereka yang digerakkan oleh kebencian yang besar kepada Barat; (b) mereka bersikeras mengembalikan peradaban Islam masa lalu dengan membangkitkan romantisisme masa lalu; dan, (c) mereka bertujuan mengaplikasikan syariat Islam secara sempurna. Keyakinan kuat bahwa Islam adalah perpaduan antara agama dan negara, masa lalu yang bukan menjadi tujuan, tetapi penuntun pada masa depan, mereka bukan konservatif tapi orang-orang revolusioner.[118] Pendapat lain menyebutkan, ciri lainnya adalah (1) menganggap pendapatnya paling benar, dan menolak (menganggap) pendapat orang lain sebagai salah, (2) memaksakan melakukan (suatu kewajiban) atas orang lain, padahal agama tidak mewajibkannya, (3) meletakkan sesuatu pada proporsi yang tidak sesuai dengan tempat dan zamannya, (4) bersikap keras dan kasar dalam berdakwah, (5) suka memvonis orang lain secara membabi buta, (6) suka meng-*kafir*-kan orang lain, ketika tidak diikuti dalam melaksanakan ajaran agama menurut tafsir mereka.[119]

Pendapat lain menyebutkan, bahwa karakter atau ciri yang untuk menetapkan kepada kaum fundamentalis, secara umum, adalah berpandangan skriptualisme, yaitu keyakinan *harfiyah* terhadap kitab suci yang merupakan firman Tuhan dan dianggap tanpa kesalahan. Dengan keyakinan itu, dikembangkanlah gagasan dasar yang menyatakan bahwa suatu agama tertentu dipegang secara kokoh dalam bentuk literal dan bulat tanpa kompromi, pelunakan, reinterpretasi, dan

[117]Jamhari dan Jahroni, *Gerakan Salafi Radikal* .., h. 4-6.
[118]Dikutip dari Seize Moment karya mantan presiden USA: Richard Nixon.
[119]Yusuf al-Qardhawi, *al-Shahwah al-Islamiyah*.., h. 37-45.

pengurangan.[120] Dan, dalam beberapa kelompok Islam, di dalamnya terdapat karakteristik gerakan Islam fundamentalis, di antaranya

Pertama, mereka cenderung melakukan interpretasi literal terhadap teks-teks suci agama dan menolak pemahaman kontekstual atas teks agama karena pemahaman seperti itu dianggap mereduksi kesucian agama. Bagaimana pun, mereka (fundamentalis) mengklaim kebenaran tunggal. Karena kebenaran hanya ada di dalam teks dan tidak ada kebenaran di luar teks bahkan kebenaran hanya ada pada pemahaman mereka terhadap apa yang dianggap sebagai prinsip-prinsip agama. Mereka tidak memberi ruang kepada pemahaman dan penafsiran selain mereka. Sikap yang demikian ini adalah sikap otoriter.

Kedua, mereka menolak "pluralisme" dan "relativisme." Bagi kaum fundamentalis, pluralisme merupakan produk yang keliru dari pemahaman terhadap teks suci. Pemahaman dan sikap yang tidak selaras dengan pandangan kaum fndamentalis merupakan bentuk dari relativisme keagamaan, yang terutama muncul tidak hanya karena intervensi nalar terhadap teks kitab suci, tetapi juga karena perkembangan sosial kemasyarakatan yang telah lepas dari kendali agama.

Ketiga,mereka memonopoli kebenaran atas tafsir agama. Kaum fundamentalis cenderung menganggap dirinya sebagai penafsir yang paling benar sehingga memandang sesat aliran yang tidak sepaham dengan mereka. Di dalam khasanah Islam perbedaan tafsir merupakan suatu yang biasa, sehingga dikenal banyak mazhab. Sikap keagamaan yang seperti ini berpotensi untuk melahirkan kekerasan. Dengan dalih atas nama agama, atas nama membela Islam, atas nama Tuhan mereka melakukan tindakan kekerasan, pengrusakan, penganiayaan, dan bahkan sampai pembunuhan. *Keempat*, setiap gerakan fundamentalisme hampir selalu dapat dihubungkan dengan *"fanatisme", "eksklusifisme", "intoleran", "radikalisme",* dan *"militanisme."* Kaum fundamentalisme selalu mengambil bentuk perlawanan yang sering bersifat radikal teradap ancaman yang dipandang membahayakan eksistensi agama.

Selanjutnya, dapat juga disebutkan beberapa karakteristik lain dari gerakan fundamentalisme Islam, yaitu (1) mempunyai prinsip

[120]Azyumardi Azra, *Pergolakan Poitik Islam*, (Jakarta: Paramadina, 1996, h. 18-19.

interpretasi ajaran agama yang berbeda atau berseberangan dengan tradisi yang berlaku. Kemudian secara aktif, kelompok ini akan bergerak untuk memperjuangkan hasil penafsirannya tersebut dengan pelbagai cara; dari kritik persuasif hingga tindakan tegas yang menjurus "anarkhisme." Pada titik inilah, eksistensi fundamentalisme seringkali dipersepsikan sebagai gerakan negative; (2) biasnya, kelompok ini memiliki perilaku yang eksklusif, tertutup, dan mencurigai kelompok lain. Kendati dalam sebuah kesempatan bisa sangat terbuka untuk berdialog dengan kelompok lain tetapi tujuannya sekadar membantah argumentasi mereka; (3) berkat keyakinan akan kebenaran pemahamannya tentang ajaran agama, kelompok fundamentalis selalu aktif menyebarkan pahamnya, agresif dalam merekrut pengikut baru, dan sebagainya; dan, (4) keyakinan akan perlunya upaya yang sungguh-sungguh *(jihad)* dalam mencapai keselamatan hidup baik di dunia ataupun di akhirat menjadikan kelompok fundamentalis senantiasa giat dan militan melakukan segala aktifitasnya.

Dalam mengkonstruksi potret Islam fundamental-radikal Indonesia, tampaknya perlu dilakukan dua pemetaan; ideologis dan teoretis-praksis. Secara ideologis, ingin menjadikan Islam secara total sebagai basis dalam seluruh sistem kehidupan sosial. Pada konteks ini, Islam fundamental-radikal, apa pun nama gerakannya memiliki persepektif yang sama, baik yang bergerak secara social keagamaan mapun melalui jalur politik. Sdengkan secara teoretis-praksis dilakukan melalui gerakan-gerakan dilapangan.

Tujuan eksistensial suatu gerakan, bagaimana pun, memiliki tujuan dalam perjuangannya, yang dituangkan dalam *"Visi"* dan *"Misi."* Sebenarnya, secara *genuein*, gerakan Islam fundamental-radikal dimana-mana di belahan dunia, khususnya di Timur Tengah dan beberapa Negara Asia dan Balkan, secara ideologi ingin melaksanakan sistem sosial Islam yang total *(kaffah)* dalam bangunan sosial kehidupan umat, terutama bagi umat Islam. Karena Islam adalah ideologi yang tidak terpisahkan dengan negara *(al-Din wa al-Daulah)*.

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
MATARAM
Perpustakaan UIN Mataram

BAB V
FENOMENA FAHAM DAN GERAKAN RADIKALISME DAN TERORISME DI NUSA TENGGARA BARAT

Bab ini mencoba memotret benih-benih radikalisme yang berserekan di tengah-tengah realitas kehidupan umat. Elaborasi ini dilakukan dengan menggali latar historisitasnya, baik dari sudut pandangnya maupun dari perspektif "simbolisasinya."Karena itu, untuk memotretnya, peneliti memulai dari realitas yang paling menonjol, tidak dimulai dari sudut geografisnya.

A. Potret Nusa Tenggara Barat Dan Kekerasan:Eksistensi Faham Radikalisme

Kiranya masih terekam dalam memori kolektif masyarakat NTB, khususnya masyarakat di pulau Lombok apa yang dikenal dengan peristiwa "171." Mengapa kasus 171 dijadikan sebagai bagian dari rencana kerja ini, penulis berpandangan bahwa kasus tersebut tidak semata-mata terkait dengan persoalan politik, tetapi dan sangat mungkin memiliki ketersambungan dengan ideologis dengan gerakan Islam fundamentalis-radikalis. Karena itu, sebelum peneliti mengeksplorasi kasus ini, penting untuk mendiskripsikan beberapa kasus kekerasan yang pernah terjadi di beberapa daerah di Nusa tenggara Barat (pulau Lombok dan pulau Sumbawa).

Fenomena kerusuhan dan kekerasan yang melibatkan gerakan massa di NTB. sejak Januari-Desember 2011 (diloah dari berbagai sumber),[1] terdapat sebanyak 780 kasus dalam bentuk aksi unjuk rasa dan pengerahan massa dari berbagai elemen masyarakat, LSM, maupun kelompok pergerakan mahasiswa. Dari data tersebut, teridentifikasi di Kota Mataram sebagai ibukota Provinsi sebanyak 212 kasus, Kabupaten Lombok Barat 64 kasus, Lombok Tengah 83 kasus,

[1]Andi Admiral, "Fenomena Dan Ancaman Radikalisme Gerakan Massa di NTB", dalam http://andiadmirals.blogspot.com/2012/02/fenomena-dan-ancaman-radikalisme.html

Kabupaten Lombok Utara 29 kasus, Kabupaten Lombok Timur 101 kasus, Kabupaten Sumbawa Barat 52 kasus, Kabupaten Sumbawa 55 kasus, Kabupaten Dompu 70 kasus, serta Kabupaten dan Kota Bima 114 kasus.

Sementara gerakan massa yang berakhir anarkis, kekerasan, pengrusakan, maupun bentrok dengan aparat kepolisian pada tahun 2011 teridentifikasi sebanyak 44 kasus, dan 1 kasus (pembakaran Kantor Pemerintahan di Kabupaten Bima) pada 10 Januari 2012. Daerah tertinggi tingkat anarkisme massa yang terjadi pada tahun 2011, yakni Kabupaten Lombok Timur 10 kasus, Kabupaten Bima 9 kasus, Kabupaten Sumbawa Barat 8 kasus, Kabupaten Lombok Barat 6 kasus, Kabupaten Lombok Tengah 5 kasus, Kabupaten Sumbawa dan Kota Bima masing-masing 2 kasus, serta Kabupaten Lombok Utara dan Kabupaten Dompu masing-masing 1 kasus.

Maraknya kasus anarkisme massa di wilayah NTB tersebut lebih didominasi oleh permasalahan konflik pertambangan, seperti yang terjadi di Kabupaten Lombok Timur (Penolakan pertambangan pasir besi di Kecamatan Pringgabaya), Kabupaten Lombok Barat (Penolakan Tambang PT. ILBB di Kecamatan Sekotong), Kabupaten Sumbawa Barat (permasalahan pertambangan dan rekrutmen tenaga kerja PT. NNT), dan Kabupaten Bima (Penolakan SK Bupati Bima No. 188.45/357/004/2010 tentang ijin eksplorasi tambang PT. Sumber Mineral Nusantara di Kecamatan Lambu, Kecamatan Sape dan Kecamatan Langgudu). Beberapa tindakan kekerasan dan anarkisme massa juga dipicu oleh perbedaan aliran atau faham keagamaan yang dinilai sesat.

Selain itu, juga disebabkan oleh permasalahan sosial dan konflik politik, seperti ketidakpuasan para pendukung calon kepala desa dalam Pemilihan Kepala Desa.Fenomena kekerasan tersebut, tentu saja, tidak dapat disebut sebagai potret dari terlahirnya fundamentalis-radikalis. Tetapi, dan setidaknya, bahwa kekerasan yang ditimbulkan dari prilaku itu sendiri, dipandang sebagai refleksi dari sikap primordialisme yang cenderung berubah dan membawa kepada "kekerasan." Dari sekian banyak peristiwa kekerasan, yang pernah terjadi di Kota Mataram, misalnya, meskipun sulit untuk dikatakan sebagai sikap "fundamentalis-radikalis."[2]

[2]Sebagai catatan tambahan. Beberapa kekerasan yang telah terjadi di Kota

Setidaknya ada empat kasus yang berdimensi "keagamaan" yaitu: *Pertama*, kasus karena pendirian tempat ibadah pada tahun 1980, yang melibatkan komunitas Hindu dari Kampung Thopati dan Sindu, dengan warga Muslim dari Karang Taliwang, disebabkan persoalan pendirian tempat ibadah yang saling berdekatan, yaitu pembangunan masjid yang berdekatan dengan pura. Sementara pura telah lama berdiri; *Kedua*, konflik tahun 2000, antara warga Bali (yang beragama Hindu) di Thopati yang sedang merayakan hari raya nyepi yang merasa terganggu oleh suara pembacaan *shalawat* dalam kegiatan *"selakaran*"[3] yang biasanya disertai dengan membaca *"al-Barzanji.*"[4] Meski sempat

---

Mataram, di antaranya adalah *pertama*, warga *muslim* Nyangget dengan warga *Saksari* yang beragama Hindu tahun 2001, yang pemicunya adalah perkelahian antar pemuda yang sedang dalam keadaan mabuk; *kedua*, warga masyarakat Petemon dengan Karang Genteng (2003-2005), yang disebabkan oleh tidak jelasnya batas wilayah perkebunan, yang masih mempunyai hubungan keluarga atau kerabat, suku/etnis, dan agama yang sama (Islam); *ketiga*, warga *Lingkungan Sindu* (Bali, Hindu) dengan *Lingkungan Nyangget(Sasak, Islam)*. pada tahun 2008, dan menimbulkan korban jiwa (meninggal dunia), dan 3 orang luka-luka; *keempat*, warga *Karang Bagu* dengan *Karang Taliwang* (2011) dipicu oleh perkelahian antar pemuda yang berujung bentrok. Kedua belah pihak yang bertikai sama-sama bersuku Sasak dan beragama Islam. Tidak terdapat korban jiwa, hanya luka-luka; *kelima*, warga Thopati (Bali, Hindu) dengan Karang Mas-mas (Sasak, Islam) pada (Desember 2012) dipicu oleh perselisihan antar pemuda yang dipengaruhi oleh minuman keras; *keenam*, warga Thopati dengan Karang Mas-mas (Maret 2013) disebabkan oleh "dendam."Korban jiwa meninggal dunia dari pemuda Lingkungan Thopati; *ketujuh*. Warga *Thopati* dengan *Pandan Salas* (Juni 2013) disebabkan oleh perkelahian antar pemuda yang membias sehingga melibatkan kedua Lingkungan yang Bergama Hindu (Bali) dan Islam (Sasak). Terdapat kurban luka-luka dan kerusakan ringan rumah ibadah; Ahmad Salim Ruhana, "Memadamkan Api, Mengikat Aspirasi: Penanganan Konflik Keagamaan di Kota Mataram" dalam *harmoni jurnal multikultural dan multireligius*, Vol. 13 (Jakarta: Puslitbang Kehidupan Keagamaan Badan Litbang dan Diklat, Kementerian Agama RI. 2014), h. 93.

[3]https://laskarnahdiyin.wordpress.com/2011/11/23/hukum-membaca-al-barzanji/

[4]Membaca Barzanji seolah menjadi sesi yang tak boleh ditinggalkan dalam setiap peringatan Maulid Nabi. Pembacaannya dapat dilakukan di mana pun, kapan pun dan dengan notasi apa pun, karena memang tidak ada tata cara khusus yang mengaturnya. Al-Barzanji adalah karya tulis berupa prosa dan sajak yang isinya bertutur tentang biografi Muhammad, mencakup *nasab*-nya, kehidupannya dari masa kanak-kanak hingga menjadi Rasul. Selain itu, juga mengisahkan sifat-sifat mulia yang dimilikinya, serta berbagai peristiwa untuk dijadikan teladan manusia. Judul aslinya adalah *Iqd al-Jawahir* (Kalung Permata). Namun, dalam perkembangannya, nama pengarangnya yang lebih masyhur disebut, yaitu Syekh Ja'far ibn Hasan ibn Abdul Karim ibn Muhammad al-Barzanji. Dia seorang sufi yang lahir di Madinah pada 1690 M dan meninggal pada 1766 M.

menegang, konflik segera dapat dikendalikan sehingga tidak meluas menjadi kerusuhan terbuka.

"Selakaran" adalah suatu kegiatan keagamaan yang telah menjadi tradisi yang dianut oleh masyarakat yang menganut paham keagamaan *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*, yang dalam realitas komunal masyarakat NTB, dan Lombok khususnya diekpresikan oleh organisasi sosial-keagamaan seperti *Nahdlatul Ulama, Nahdlatul Wathan*, dan beberapa organisasi lainnya yang berpaham *Ahl al-Sunnah wa al-Jam'ah*. Tradisi ini, bagaimana pun sulit dihilangkan dalam memori dan aktivitas kolektif keagamaan masyarakat muslim Lombok, khususnya.

Ketiga, kasus kelompok *Ahamdiyah* denganmasyarakat tahun 2006, yang penyebabnya adalah adanya exsodus warga *Jama'ah Ahmadiyah*, yang mengalami kekerasan berasal dari Lombok Timur, Lombok Tengah, Lombok Barat yang ditampung di Asrama Transito Majeluk, Kecamatan Mataram, yang sampai sekrang belum adanya penyelesaian yang tuntas. Hal yang sama juga terjadi antara *Jamaah Ahmadiyah*dengan masyarakat di Kabupaten Sumbawa pada 11 dan 12 Juni 2011. *Keempat,* adalah kasus kelompok *Salafi-Wahabi* dengan masyarakat (Mei 2013) yang dipicu oleh aktivitas pengikut *Jama'ah Salafi Wahabi*. Kronologis peristiwanya adalah terjadinya perselisihan antara warga Lingkungan Pejarakan Karya, Kecamatan Ampenan dengan sekelompok orang penganut aliran *Salafi-Wahabi,* dimana warga masyarakat Lingkungan Pejarakan menolak aktivitas pengikut *jama'ah* ini.[5]

Kasus yang sama juga terjadi di Lombok Timur, yaitu kasus pembakaran *mushalla* milik *Jama'ah Assunah Salafiyah* di Dusun Lambung Lauk, Desa Pringgasela Selatan, Kabupaten Lotim pada 6 Mei 2011 dan pembakaran rumah di Dusun Pecatu, Desa Seruni Mumbul, Kecamatan Pringgabaya karena diduga rumah tersebut dijadikan sebagai tempat pengajian aliran sesat, sehingga mengakibatkan rumah rusak parah dan hangus terbakar.[6]Bagaimana pun, keempat kasus tersebut dapat dianggap sebagai bagian dari peristiwa kekerasan yang berelemen *"fundamentalisme-radikalisme."*

[5]Ahmad Salim Ruhana, "Memadamkan Api, Mengikat Aspirasi, h. 93.

[6]Andi Admiral, "Fenomena dan Ancaman Radikalisme Gerakan Massa di NTB", dalam http://andiadmirals.blogspot.com/2012/02/fenomena-dan-ancaman-radikalisme.html

Selain beberapa kekerasan tersebut, kekerasan yang paling fenomenal adalah peristiwa kekerasan yang melibat dimensi agama, yaitu apa yang disebut dengan sebutan "Kasus 171." Kasus 171 adalah ungkapan dari suatu peristiwa yang paling mengejutkan yang terjadi di Pulau Lombok, dan mungkin juga memberikan implikasi berskala nasional. Peristiwa tersebut berpusat di Kota Mataram, ketika diadakannya *"Tabligh Akbar"* di lapangan umum, di Kota Mataram, pada tanggal 17 Bulan 1 (Januari) tahun 2001. Peristiwa tersebut telah melahirkan dampak negatif yang signifikan bagi dinamika sosial-ekonomi masyarakat, dan bahkan terkikisnya nilai-nilai solidaritas antar umat beragama. Secara material, kekerasan tersebut menimbulkan kerugian lainnya berupa sepuluh (10) gereja rusak, tiga puluh (30) rumah dan isinya dibakar, dua puluh enam (26) pertokoan dan sepuluh (10) mobil serta tujuh (7) sepeda motor dibakar, korban luka-luka tiga belas (13) orang termasuk anggota Polri.

Penanganan dan penyelesaian kerusuhan dilakukan berbagai pihak, baik oleh pemerintah pusat, pemerintah daerah, tokoh agama baik Islam, Kristen dan Hindu. Penyelesaian kerusuhan dilakukan oleh pemerintah daerah dan aparat keamanan melalui jalur hukum. Polda NTB pada tanggal 22 Januari 2000 mengumumkan pelaksanaan proses hukum terhadap 264 orang yang ditangkap dan 18 orang di antaranya dinyatakan sebagai tersangka. Upaya pemulihan pasca kerusuhan diprakarsai oleh Wali Kota Mataram dengan pertemuan tokoh dari berbagai agama, melalui unsur Kandepag, Dandim, Polres, Kodam. Penanganan secara cepat dilakukan Pejabat Pemda beserta tokoh agama, Kepolisian, sehingga kerusuhan dapat diatasi relatif cepat. Kerusuhan berkhir pada sore hari bersamaan berkumandangnya azan maghrib.

Untuk menghindari terulangnya konflik dimasa mendatang telah diupayakan penyadaran tentang pentingnya menjaga persatuan toleransi masyarakat yang berbeda agama dan etnik, oleh instansi pemerintah dengan melibatkan unsur-unsur masyarakat. Agar kelompok yang bertikai tidak saling dendam, penyelesaian dilakukan melalui jalur hukum dan kesediaan Pemda merenovasi bangunan-bangunan yang rusak. Mengingat ketaatan muslim di Mataram dan NTB pada umumnya terhadap ulama sangat tinggi maka, di masa-masa mendatang dalam penanganan masalah-masalah kemasyarakatn Pemda baiknya lebih melibatkan ulama.

Perpustakaan UIN Mataram

Tetapi, pertanyaan kritisnya adalah mengapa peristiwa tersebut terjadi di tengah realitas kehidupan masyarakat yang "religius"[7] dan dikenal dengan pulau "seribu masjid."! Berbagai teori menyebutkan, bahwa kerusuhan yang terjadi di Mataram tersebut, awalnya merupakan imbas dari kasus Ambon yang makin berkepanjangan dan belum terselesaikan, apalagi kurangnya perhatian pemerintah untuk melakukan usaha penyelesaian kasus yang terjadi di Ambon. Hal tersebut setidaknya menumbuhkan rasa keprihatinan yang mendalam, karena rasa belas kasihan yang meluap-luap sehingga menumbuhkan sikap emosi atau amarah bagi kaum muslim.[8]Sikap lamban pemerintah dalam penanganan konflik di Maluku, yang mengakibatkan sejumlah massa setelah mengikuti *"Tabligh Akbar"* di lapangan Umum Mataram untuk menampakan solidaritas terhadap muslim.

Pertanyaan selanjutnya, dan ini terpenting, dan selalu menjadi tanda tanya masyarakat luas dari aksi kerusuhan massa ini adalah siapa aktor "intelektual" dibalik peristiwa tersebut? Melihat pola dan

[7]Sebagai catatan tambahan. Beberapa kekerasan yang telah terjadi di Kota Mataram, di antaranya adalah *pertama,* warga *muslim* Nyangget dengan warga *Saksari* yang beragama Hindu tahun 2001, yang pemicunya adalah perkelahian antar pemuda yang sedang dalam keadaan mabuk; *kedua,* warga masyarakat Petemon dengan Karang Genteng (2003-2005), yang disebabkan oleh tidak jelasnya batas wilayah perkebunan, yang masih mempunyai hubungan keluarga atau kerabat, suku/etnis, dan agama yang sama (Islam); *ketiga,* warga *Lingkungan Sindu* (Bali, Hindu) dengan *Lingkungan Nyangget(Sasak, Islam).* pada tahun 2008, dan menimbulkan korban jiwa (meninggal dunia), dan 3 orang luka-luka*; keempat,* warga *Karang Bagu* dengan *Karang Taliwang* (2011) dipicu oleh perkelahian antar pemuda yang berujung bentrok. Kedua belah pihak yang bertikai sama-sama bersuku Sasak dan beragama Islam. Tidak terdapat korban jiwa, hanya luka-luka; *kelima,* warga Thopati (Bali, Hindu) dengan Karang Mas-mas (Sasak, Islam) pada (Desember 2012) dipicu oleh perselisihan antar pemuda yang dipengaruhi oleh minuman keras; *keenam,* warga Thopati dengan Karang Mas-mas (Maret 2013) disebabkan oleh "dendam."Korban jiwa meninggal dunia dari pemuda Lingkungan Thopati; *ketujuh.* Warga *Thopati* dengan *Pandan Salas* (Juni 2013) disebabkan oleh perkelahian antar pemuda yang membias sehingga melibatkan kedua Lingkungan yang Bergama Hindu (Bali) dan Islam (Sasak). Terdapat kurban luka-luka dan kerusakan ringan rumah ibadah; Ahmad Salim Ruhana, "Memadamkan Api, Mengikat Aspirasi: Penanganan Konflik Keagamaan di Kota Mataram" dalam *Harmoni Jurnal Multikultural dan Multireligius*, Vol. 13, (Jakarta: Puslitbang Kehidupan Keagamaan Badan Litbang dan Diklat, Kementerian Agama RI. 2014), h. 93.

[8]Persekutuan Remaja GPIB "Immanuel" Mataram Pasca Kerusuhan Mataram, dalam http://sinta.ukdw.ac.id/sinta/resources/sintasrv/nim/01001755

magnitute dari peristiwa tersebut, sulit rasanya untuk menerima pernyataan bahwa kejadian tersebut bersifat spontan dan tidak terencana. Fakta sebelum terjadinya kerusuhan ini pun memperkuat sinyalemen tersebut, di mana para tokoh Nasrani telah menerima "teror" melalui *telephone* dan ancaman agar warga Nasrani meninggalkan Mataram dalam waktu 2 x 24 jam. Adanya ancaman inilah yang banyak menyelamatkan warga Nasrani sehingga sebelum kejadian banyak di antara mereka yang telah meninggalkan Mataram maupun mengungsi ke tangsi-tangsi militer. Boleh jadi, bahwa partisipasi massa bersifat spontan, namun sulit menerima bahwa partisipasi tersebut muncul begitu saja tanpa adanya "operator" lapangan yang bertugas memprovokasi.

Banyak skenario yang beredar di tengah masyarakat, baik dalam cakupan skenario nasional yang menyatakan sebagai aksi "sayap militer" dan berbagai kelompok yang ingin menjatuhkan pemerintahan Gus Dur, maupun skenario lokal yang menyatakan sebagai akibat persaingan elite politik lokal yang tidak puas dengan kepemimpinan Gubernur NTB. Namun, pihak Kepolisian mensinyalir bahwa kerusuhan tersebut digerakan oleh 7 orang "provokator", di mana tiga orang di antaranya berasal dari Jakarta. Keempat provokator lokal sudah ditahan di Mapolda NTB untuk diproses. Sedangkan tiga orang provokator dari Jakarta juga masih di selidiki. Ketiganya adalah anggota dari suatu organisasi massa yang kerap mengadakan aksi demo dan pimpinannya sering menjadi langganan tudingan dari berbagai keresahan sosial. Ketiga orang tersebut memang hadir di Mataram pada hari kerusuhan untuk suatu kepentingan yang berkaitan dengan acara *"Tabligh Akbar."*

Sementara itu seorang anggota DPRD dari pengungsiannya dengan galak menuding bahwa ketua panitia acara Tabligh Akbar tersebut sebagai pihak yang paling bertanggungjawab terhadap kerusuhan sosial tersebut. Lain lagi dengan anggota DPRD lainnya yang juga merupakan pimpinan suatu LSM, dengan lantang ia menuding bahwa kerusuhan tersebut digerakan oleh seorang mantan pejabat yang tidak senang dengan Gubernur NTB pada saat ini. Tentu saja tudingan-tudingan tersebut dibantah oleh pihak-pihak yang dirugikan. Merajut skenario dengan merangkai dugaan-dugaan memang mudah. Namun sebaiknya semua ini didasari oleh penelitian fakta-fakta di lapangan.

Apa pun teori yang berkembang, dan bagaimanapun aktor intelektual yang melakukan "provokasi", tetapi ada satu hal penting yang mungkin perlu dianalisis dan dipahami bahwa setiap teori apa pun yang dapat mendorong terjadinya kekerasan *(fundamentalis-radikalis)*, adalah bentuk yang paling bertanggungjawab atas suatu peristiwa kekerasan. Radikalisme dengan berbagai sosoknya dan modenya dan atas alasan apa pun ketika dia menghadirkan dimensi destruktif di masyarakat adalah bentuk yang paling nyata dari sikap *radikalis-teroris* itu sendiri.

Solidaritas terhadap sesama muslim adalah hal yang fundamental dan bagian dari sikap yang terpuji dan bahwa sikap solidaritas antar sesama umat adalah hal yang fundamental dan terpuji pula. Di sinilah letaknya bangunan solidaritas itu mestinya bersifat universal,[9] terlebih

[9]Secara sosiologis harus diakui bahwa di tengah-tengah kehidupannya, masyarakat senantiasa mengalami perubahan-perubahan. Perubahan-perubahan itu dapat mempengaruhi pola pikir dan tata nilai yang selama ini telah berjalan dan disepakati secara bersama-sama. Semakin maju cara berfikir manusia maka semakin kritis dan selektiflah manusia itu dalam menerima atau menolak suatu keyakinan yang selama ini dianutnya. Oleh karena itu perubahan-perubahan dan perkembangan dalam masyarakat harus dijadikan pertimbangan hukum agar hukum itu betul-betul punya arti dan berfungsi di tengah-tengah masyarakat. Serta mampu merealisasi *maqashid al syariat* yaitu kemaslahatan ummat yang berupa menggapai manfaat dan menolak mafsadat. Terlebih masa sekarang di mana isu-isu kesetaraan Gender dan jaminan perlindungan atas hak-hak asasi manusia (HAM) semakin mantap dan marak disuarakan oleh segenap lapisan masyarakat. Bagi umat Islam kenyatan ini adalah tantangan yang harus segera direspon dan dicarikan jalan keluar atau penyelesaiannya atas masalah tersebut. Sebab kalau tidak demikian, maka tuduhan dan stereotype bahwa hukum Islam tidak mengenal bahkan anti dengan nilai-nilai universalisme HAM dan adanya kecenderungan pada diskriminasi peran perempuan (Misogini) akan mendapatkan bukti pembenarannya. Oleh karena itu umat Islam perlu mereaktualisasikan kembali khasanah dan metode berfikirnya dengan cara menyesuaikan pada realitas zaman dengan tidak menafikan hal-hal yang menjadi hak-hak Allah swt. Reinterpretasi terhadap teks dan konteks *nash* sekarang ini menjadi satu keharusan untuk mengukuhkan eksistensi hukum Islam dalam tantangan dunia global sekarang ini. Reinterpretasi itu bisa dilakukan dengan salah satu caranya adalah melalui penelaahan kembali tentang tujuan atau maksud ditetapkannya hukum Islam dalam al Qur'an maupun al-Sunnah. Dalam sejarah, khalifah Umar dikenal sebagai mujtahid yang selalu mempertimbangkan kondisi zaman atau sosial dalam menerapkan hukum, seperti dalam kasus pencurian di masa paceklik atau kasus pencurian pada baitul mal yang dalam anggapan beliau pencuri tersebut punya hak atas harta baitul mal tersebut. Dengan mengkaji tujuan atau maksud pensyariatan hukum itu, maka umat Islam mendapatkan beberapa keuntungan. *Pertama*, lebih memperjelas dan menambah

lagi dalam situasi negara bangsa seperti Negara Kesatuan Rapublik Indonesia (NKRI).

Jika asusmsi ini benar, bahwa kerusuhan yang terjadi di Mataram tersebut adalah bias yang sempurna dari peristiwa kerusuhan di Ambon, maka dengan mudah pula dapat diduga bahwa kejadian tersebut berdimensi "solidaritas keagamaan", dalam pengertian ini adalah sebagai implemetasi *"jihad"* yang sering menjadi bagian doktrin Islam fundamentalis-radikalis. Dalam teori gerakan Islam fundamentalis-radikalis disebutkan, bahwa *"jihad"* dimaksudkan untuk mencapai *"istisyhâd*." Menurut Majelis Mujahidin Indonesia, bahwa semangat jihad dikalangan umat Islam telah hilang di dalam khazanah dan pemikiran umat Islam. Selanjutnya disebutkan, "dengan berbagai cara, baik langsung maupun tidak langsung "musuh-musuh" umat Islam telah menghapusnya dari pikiran dan kesadaran umat Islam untuk selanjutnya mereka dengan mudah untuk menguasai umat Islam. Oleh karena itu, tugas MMI dan juga ormas-ormas lainnya adalah menumbuhkan kembali pengertian dan semangat *jihad* umat Islam sehingga mereka dapat memahami dan mencintai kemuliaan ke-*syahid*-an. Semangat *jihad* dan ke-*syahid*-an diperlukan para mujahid untuk terus berjuang menegakkan agam Islam."[10] Ketika kasus Ambon terjadi, MMI menganggap bahwa Ambon merupakan wilayah dimana perang wajib dilaksanakan oleh kaum muslim. Oleh sebab itu, MMI mengirim laskarnya ke sana. Alasannya, karena kaum muslimin adalah pihak yang diserang orang-orang Kristen.[11]

Penjelasan MMI ini, mungkin sulit untuk diberi tafsir lain dari kata "jihad" berarti perang, dan perang melawan nonmuslim dimaknai sebagai jihad. Dan, jika teori ini dikaitkan dengan kasus 171 yang terjadi di Mataram, sebagaimana disebutkan di atas, itu berarti bahwa

keyakinan kita terhadap kebenaran dan kemaslahatan yang dikandung dalam hukum-hukum yang oleh Allah swt. *Kedua,* menghindarkan umat Islam dari melakukan ijtihad yang sembrono yang tidak berdasarkan nilai-nilai *'ubudiyah* dan kemaslahatan yang universal, dan. *Ketiga,* adalah sebagai jawaban terhadap persoalan-persoalan modern (globalisasi) dengan segala isu-isu yang mendeskriditkan Islam dari berbagai seginya. Bahwa reinterpretasi hukum Islam itu sebenarnya adalah tuntutan dari hukum Islam itu sendiri, yang menyebut dirinya sebagai rahmat bagi sekalian alam di setiap waktu dan tempat, karena hukum Islam memang diciptakan untuk merealisasi kemaslahatan ummat dan untuk menjamin kebahagiaan mereka di dunia dan di akhirat.

[10]Jamhari dan Jahroni, *Gerakan Salafi Radikal..,* h.74-75.

[11]*Ibid*., h. 93.

tindakan kekerasan yang mengakibatkan terbakarnya sejumlah tempat ibadah agama Kristen akan dipandang sebagai *jihad*, dan *jihad* oleh kelompok radikal, merupakan bentuk simbolisasi untuk memperjuangkan nilai-nilai keberagamaan dalam agama itu sendiri, yang dalam bahasa MMI adalah karena kaum muslimin adalah pihak yang diserang orang-orang Kristen.

Selain dari itu, peristiwa kekerasan yang berwajah teroris di Nusa Tenggara Barat, sebagaimana yang ditunjukkan di beberapa tempat, khususnya di Kabupaten Bima, seperti kasus "Ponpes Ibnu al-Khaththab", dan beberapa jaringan yang ada di daerah lain juga memiliki keterkaitan dengan PONPES tersebut.[12] Ini menunjukkan bahwa fenomena kekerasan actual radikal-teroris akan dipandang sebagai suatu kenyataan yang tidak dapat dengan serta merta dianggap tidak adanya benih-benih atau pun potensi kekerasan radikal-terorisme. Dalam konteks Nusa tenggara Barat, setidaknya ada tiga fakta yang menunjukkan potensi kuat gerakan radikal-terorisme tersebut, yaitu; *pertama*, pembunuhan polisi di POLSEK Bolo, Bima, yang dilakukan oleh seorang santri Pesanteren 'Umar bin Khattab, pada Juni 2011; *Kedua*, bom pesanteren 'Umar bin Khattab pimpinan Abrori; dan, *ketiga*, aksi terror di Bima, dan lain-lainnya,[13] dan, kasus yang paling *gress* adalah ditangkapnya dua pelaku yang diduga "terorisme."

Mungkin, dan jauh dari pemikiran masyarakat NTB bahwa peristiwa tersebut di luar skenario pemikiran dan gerakan fundamentalisme-radikalimes. Tetapi, dalam pelacakan yang mendalam ternyata, bahwa peristiwa tersebut, dan tampaknya, merupakan bagian dari rencana sungguh-sungguh yang memang telah dirancang. Karena dan ternyata, terdapat dokumen yang menunjukkan bahwa NTB, memang adalah bagian dari wilayah garapan utama *Jama'ah Islamiyah*, yang termasuk wilayah *mantiqi tsâni*. Di dalam *mappingal-Jama'ah al-Islamiyah* disebutkan, bahwa daerah Nusa Tenggara dikateggorikan sebagai wilayah *mantiqi tsâni*, meskipun tidak menyebutkan Nusa Tenggara Barat, tetapi bahwa NTB adalah bagian dari Nusa Tenggara, secara khusus, namun harus dipahami bahwa *mapping* tersebut menjadi indikasi kuat dan potensial yang menjadikan NTB sebagai "target" penyebaran doktrin-doktrin Islam fundamental-radikal untuk

[12] Ansyaad Mbai, *Dinamika Baru..*, h. 91-96.
[13] *Ibid.*, h. 92 dan 94.

membentuk Negara Islam Indonesia, dan dimasukkan dalam daerah garapan utama *(mantiqi tsâni)*.

Di dalam dokumen tersebut, disebutkan, "wilayah *mantiqi tsâni* (II) terdiri atas pulau Sumatera, Pulau Jawa, Pulau Bali dan Nusa Tenggara. *Mantiqi tsâni* dikatakan sebagai wilayah garap utama adalah karena; wilayah *mantiqi tsâni* berpotensi sebagai Daulah Islamiyah, tercatat sejarah di Indonesia pernah terwujud wilayah-wilayah yang diproklamirkan sebuah Negara Islam, karena; (1) paling banyak memiliki anggota *jama'ah*; (2) paling cepat dapat merekrut masyarakat muslim; (3) cepat memperoleh simpati masyarakat muslim, dan; (4) dan mudah mendapatkan dukungan masyarakat muslim.[14]

Dijelaskan pula, *mantiqi tsâni* dipimpin oleh Abu Fateh, yang wilayah gerak dakwahnya meliputi pulau Sumatera, Jawa, Bali, Nusa Tenggara Barat, dan Nusa Tenggara Timur.[15] Selanjutnya, disebutkan, maka adalah sangat kondusif untuk mencapai hasrat menegakkan *Daulah Islamiyah* yang dibantu/ditopang oleh fungsi dari tiga *mantiqi* yang lain, dimana secara sumber dana keuangan bagi *mantiqi tsâni* akan dapat dibantu dari pihak *mantiqi ula* dan *mantiqi ukhro*, sedangkan secara sumber perekrutan dan pengembangan kemilitiran akan dapat dibantu dari *mantiqi tsâlis* (Wilayah Pendukung Askari),[16] dan, Nusa Tenggara sudah dijadikan sebagai *wakalah* (daerah perwakilan) untuk melaksanakan dakwah.[17]

Dengan demikin, penulis berpendapat, bahwa wilayah Nusa Tenggara Barat merupakan wilayah potensial untuk melahirkan gagasan-gagasan radikalis yang berujung kepada tindak kekerasan (teroris), dan mungkin saja, kasus pengeboman di Bali adalah potret vital dari rencana aktual program *Jamâ'ah Islâmiyah*. Menjadikan Nusa Tenggara, yang meliputi Bali, NTB dan NTT, adalah sekema yang memang telah dirancang dan menjadi program jaringan al-Qaeda. Dengan kata lain, pemetaan terhadap beberapa wilayah yang menjadi garapan utama *Jama'ah Islamiyah* tersebut tidak lepas dari jaringan yang terbangun dengan al-Qaeda, dan ini bentuk keunikan yang luar biasa dari *Jama'ah Islamiyah*. Bilveer Singh, mengurainya dengan kata-kata.

---

[14] Abas, *Membongkar Jama'ah Islamiyah..,* h. 126.
[15] *Ibid*., h. 120.
[16] *Ibid*., h.127.
[17] *Ibid*., h. 121-127.

"What is unique about the regionalization of the JI threat in Southeast Asia has been its ability to link up with various radical groups, many of them well-established and in a position to threaten the security of various states. In this connection, the JI has played a catalytic role in synergizing regional terrorism, especially in close collaboration with the Al-Qaeda. Indonesian intelligence officials have described the JI regional network as follows: Mantiqi Ula(or one) covering Sumatra, Singapore, Malaysia and southern Thailand; Mantiqi Tsani(or two) covering Java, Bali and eastern Indonesia; Mantiqi Tsalis(or three) covering the Philippines, Kalimantan and Sulawesi; and Mantiqi Robi'(or four) covering Australia and Papua."[18]

Apa pun faktor yang menyertai berbagai peristiwa kekerasan teroris, seperti yang telah terjadi beberapa wilayah di Indonesia, sebagai realisasi dari cara berpikir fundamental-radikal, dan mungkin saja tidak ada yang mengetahui, tetapi bahwa potensi kekerasan radikal-teroris dapat saja berupa pemikiran-pemikiran yang mengarah kepada sikap dan prilaku teroris. Karena itu, eksistensi al-Qaeeda dan *Jama'ah Islamiyah*, dengan berbagai dukungan yang dimilkinya, terutama faktor ideologi untuk mendirikan *Daulah Islamiyah*, tidak dapat dipungkiri. Dalam konteks ini, kasus 171, tampaknya ideologi kaum radikalis, disadari atau tidak, jelas telah menyelinap dalam memori sebagian umat Islam.

B. Fundamentalisme-Radikalisme Berbaju Salafi

Seperti yang telah peneliti kemukakan di awal, bahwa Nusa Tenggara Barat dengan mayoritas penduduknya menganut Islam moderat, yaitu *Nahdlatul Ulama', Nahdlatul Wathan, Muhammadiyah,* dan beberapa ormas keagamaan lainnya, seperti *thariqah*, dan lainnya. Namun demikian, di tengah realitas moderatisme tersebut, adalah tidak mustahil terdapat cara pandang yang mengarah kepada "fundamentalis-radikalis." Karena, salah satu karakter yang cukup kuat adalah dengan menggunakan simbolisasi gerakan atau pemikiran. Dan, tradisi semacam ini lazim ditemukan dalam perkembangan pemikiran keagamaan, dan di antaranya adalah pola pemikiran *"Wahabiyah."*

Dalam ranah sejarah, konsep *"Wahabi"* tidak dapat dilepaskan dari gerakan keagamaan sekaligus politis, yang dipimpin oleh Muhammad bin 'Abd al-Wahhab. Jargon gerakan mereka adalah menuju "jalan

[18]Bilveer Singh, The challenge of militant Islam and terrorism in Indonesia, *in Australian Journal of International Affairs*, Vol. 58, No. 1, pp. 47–68, March 2004, 8.B.Sg

lurus" Islam. Meskipun Salafi terkadang mereka menolak dikategorikan sebagai penganjur *Wahabisme*, bahkan termasuk untuk disebut sebagai pengikut Muhammad bin 'Abd al-Wahhab. Mereka, lebih suka mengklaim diri sebagai pengikut *Salaf al-Shalih* (para pendahulu terbimbing, Nabi Muhammad dan para shahabatnya). Karena itu, mereka dengan mudah memanfaatkan simbol dan termasuk dalam kategori *Salafisme*.

Dalam konteks eksistensial fundamentalisme berbaju *Salafi-Wahabi*, di Nusa Tenggara Barat, misalnya, terlihat atau ditemukan pada sejumlah lembaga pendidikan seperti lembaga Pendidikan atau Pondok Pesanteren *Abu Hurairah*,[19] yang berlokasi di Masjid Lawata, di Kota Mataram, Pondok Pesanteren *"Nurul Hikmah"*,[20] Lembar, di Lombok Barat, Pondok Pesanteren *"Ibnu Mas'ud"*,[21] di Labuan Haji, Lombok Timur, Pondok Pesanteren *"Dar al-Syifa'"*,[22] Korleko, Lombok Timur. Potret radikalisme yang dapat direkam dari beberapa pondok pesanteren tersebut, di antaranya adalah bahwa mereka memiliki karakter yang ingin memberantas segala bentuk *bid'ah*, *khurafat*, dan *takhayul*.

Secara substantif, ide besar dari gerakan garis keras, di manapun, identik dengan gerakan Wahabi. Memang, pada awalnya *wahabisme* berdiri untuk merampingkan Islam yang sarat beban kesejarahan. Ia ingin membersihkan Islam dari beban historisnya yang kelam, yaitu dengan cara mengembalikan umat Islam kepada induk ajarannya, al-Qur'an dan al-Sunnah. Seruan ini mestinya sangat positif bagi kerja perampingan dan purifikasi itu. Tetapi, ternyata *wahabisme* tidaklah seindah yang dibayangkan. Di tangan para pengikut Muhammad bin 'Abd al-Wahab yang fanatik dan militan, implementasi ideologi *wahabisme* kemudian terjatuh pada tindakan kontra produktif. Di mana-mana mereka menyebarkan tuduhan *bid'ah* kepada umat Islam yang tidak seideologi dengan mereka. Bahkan, tidak jarang mereka mengkafirkan dan memusyrikkan umat Islam lain. Kini mereka mulai merambah kawasan Indonesia, melakukan wahabisasi di pelbagai daerah. Mereka mencicil ajaran-ajarannya untuk disampaikan kepada

[19] Pondok Pesanteren *Abu Hurairah* yang berlokasi di Masjid Lawata, Mataram
[20] Pondok Pesanteren *"Nurul Hikmah"*, Lembar, di Lombok Timur
[21] Pondok Pesanteren *"Ibnu Mas'ud"*, di Labuan Haji,
[22] Pondok Pesanteren *"Dar al-Syifa'"*, Korleko, Lombok Timur

umat Islam Indonesia. Ada beberapa ciri cukup menonjol yang penting diketahui dari gerakan *wahabisasi* yaitu:

Pertama, mereka mempersoalkan dasar negara Indonesia dan UUD '45. Mereka tidak setuju, Indonesia yang mayoritas penduduknya beragama Islam ini dipandu oleh sebuah pakem sekular, hasil reka cipta manusia yang relatif bernama Pancasila. Menurut mereka, Pancasila adalah ijtihad manusia dan bukan ijtihad Tuhan. Semboyan mereka cukup gamblang bahwa hanya dengan mengubah dasar negara, dari Pancasila ke Islam, Indonesia akan terbebas dari murka Allah. Mereka lupa bahwa Pancasila mengandung nilai-nilai yang sangat Islami. Tak tampak di dalamnya hal-hal yang bertentangan dengan Islam. *Kedua*, mereka menolak demokrasi karena demokrasi dianggap sebagai sistem *"kafir."* Mereka menolak dasar-dasar Hak Asasi Manusia yang sesungguhnya berpondasikan ajaran Islam yang kukuh. Mereka mengajukan keberatan terhadap konsep kebebasan beragama, kebebasan berpikir, dan sebagainya. Menurut mereka tidak ada hak asasi manusia (HAM), yang ada hanyalah hak asasi Allah (HAA).

Ketiga, mereka berusaha bagi tegaknnya partikular-partikular syariat dan biasanya agak abai terhadap syariat universal, seperti pemberantakan KKN dan sebagainya. Ini misalnya tampak dari sikap tidak kritis kelompok *Wahabi* terhadap ketidakberesan yang telah lama berlangsung di lingkungan kerajaan Saudi sendiri, sistem pemerintahan yang disokong demikian kuat oleh kelompok wahabi. Kelompok wahabi cukup puas ketika shalat berjamaah diformalisasikan. Sementara, bersamaan dengan itu, kejahatan terhadap kemanusiaan terus berlangsung, tanpa interupsi dari mereka. *Keempat*, mereka juga intensif menggelorakan semangat penyangkalan atas segala sesuatu yang berbau tradisi. Kreasi-kreasi kebudayaan lokal dipandang *bid'ah, takhyul* dan *khurafat* yang mesti diberantas.

Dahulu dan sampai sekarang, orang-orang NU dan NW mendapat serangan bertubi-tubi dari para pengikut wahabisme itu. Empat hal itu adalah refrain yang kini rajin diulang-ulang oleh kelompok wahabi Indonesia. Pokok-pokok tersebut adalah sebagian dari juklak wahabisme yang telah lama disusun di Saudi, dan kemudian dipaketkan secara berangsur dan satu arah ke Indonesia. Kedepan jika semuanya sudah berhasil diwahabikan, maka sangat boleh jadi Indonesia akan

Perpustakaan UIN Mataram

menjadi repetisi Arab Saudi dimana kreasi-kreasi lokal di-*bid'ah*-kan.[23] Khalid Abou el-Fadl menenggarai, bahwa munculnya ekstrerisme yang marak terjadi di dunia Islam, tidak dapat dilepaskan dari usaha Salafi Wahabi. Dia menjelaskan dengan panjang lebar, dengan mengatakan.

> "Salah satu sebabnya adalah karena lembaga-lembaga tradisional Islam yang secara historis bertindak untuk meminggirkan aliran ekstremis tidak ada lagi. Inilah yang membuat periode sejarah Islam sekarang jauh lebih sulit dibandingkan periode yang lain, dan inilah sebabnya mengapa orientasi puritanisme modern lebih mengancam integritas moralitas dan nilai-nilai Islam melebihi gerakan-gerakan ekstremis sebelumnya. Barangkali inilah pertama kali dalam sejarah bahwa pusat dunia Islam, Makkah dan Madinah, telah berada di bawah kontrol negara puritan selama periode yang demikian lama.''[24]

Selanjutnya, El-Fadl, menegaskan.

> "Dengan uang yang melimpah, *Wahabisme* telah diekspor ke berbagai pojok bumi yang mematikan kebebasan berpikir dan intelektualisme Islam. Ironisnya adalah bahwa Kerajaan Saudi dalam politik global banyak bergantung pada Amerika Serikat. Inilah sebuah kongsi yang aneh antara dua sistem politik yang sebenarnya sangat rapuh, tetapi direkat oleh kepentingan-kepentingan pragmatis jangka pendek. *Puritanisme* kontemporer memang umumnya muncul dari rahim *Wahabisme*, dan Taliban adalah salah satu bentuknya. Jadi, tidak mengherankan jika seorang Usamah bin Ladin diterima baik dalam kultur Taliban, karena persamaan doktrin yang dianut, dengan catatan jasa Amerika cukup besar dalam mendukung puritanisme ini sewaktu menghadapi pasukan Uni Soviet di Afghanistan."

Penting dicatat, bahwa terminologi dalam perspektif sejarah peradaban Islam sesungguhnya merefleksikan suatu gagasan yang penuh toleransi.

Perpustakaan UIN Mataram

C. Potret Nusa Tenggara Barat Dan Kekerasan: Eksistensi Faham Radikalisme

1. Majelis Mujahidin Indonesia (MMI)

Majelis Mujahidin Indonesia dipimpin oleh Ustadz Tafaul Amri Jaya, adik dari Abu Jibril. Basis kelompok ini di Desa Tirpas, Korleko Labuhan Haji Lombok Timur. Pada bulan Juni 2014, mengirim Taufan Iswandi, Komandan Laskar MMI NTB utk bergabung dengan Jabhan Nusra, salah satu faksi Mujahiddin di Suriah dan informasinya, sudah pulang kembali tangal 1 November 2014. Selama ini kegiatan MMI

[23] http://teosofi.wordpress.com/
[24] El-Fadl , *And God Knows the Soldiers*.., h. 102.

aktif dalam kegiatan persiapan (*I'dad*) jihad yang melibatkan Laskar Mujahidin dan Laskar Ghurobah Pondok Pesantren Daarus Syifaa, Tirpas Korleko Lotim.

Adapun aktivitas kegiatan kelompok Majelis Mujahidin Indonesia antara lain:

a) Kegiatan *I'dad* rutin di Ponpes Daarus Syifaa Lotim. Dalam setiap *I'dad* diserukan jihad utk memerangi kelompok Syi'ah di NTB. Seruan anti Syiah melalui pemasangan spanduk dan sebaran buku di kapupaten Lombok Timur.
b) Aktif melakukan kritik kepada pemerintahan Jokowi yg dinilai melakukan kezhalim terhadap umat Islam.
c) Pada tanggal 27 Februari sampai tanggal 1 Maret 2015 melakukan kegiatan gelar Tadrib di Pegunungan Sembalun Kabupaten Lombok Timur.

2. Khilafatul Muslimin (KM)

Khilafatul Muslimin dipimpin oleh Ustadz Zulkifli Rahman. Basis kelompok ini di Kabupaten Sumbawa Barat. Sejauh ini, sebagian kader Khilafatul Muslimin tersebar di wilayah Lotim, Dompu dan Bima. Kelompok ini memiliki beberapa kegiatan secara bersama dengan kelompok Jama'ah AhluTahid dan Jama'ah Ansharus Sunnah di Bima & Dompu.

Adapun kegiatan rutin kelompok Khilafatul Muslimin ini adalah secara aktif dan reguler menggelar pengajian dalam upaya penegakan sistem khilafah Islamiyah khususnya di Kab Sumbawa Barat.

3. Tauhid Wal Jihad (TWJ)

Tauhid Wal Jihad dipimpin oleh Zaedon Abu Silmi. Basis kelompok ini di Kota Bima. TWJ memiliki massa sekitar 50-60 orang anggota dengan basis gerakan di Masjid Istiqomah, Kelurahan Penatoi, Kota Bima. Kelompok TWJ memiliki jaringan dgn JAT danJAS dan menyebarkan konsep Jihad dan menyebarkan kebencian terhadapapparat keamanan dan pemerintah yg dinilai sebagai thagut.

Adapun kegiatan kelompok ini antara lain:

a) Kelompok TWJ Bima tetap pada sikap perlawanan secara tertutup terhadap aparat keamanan maupun negaranegara yang dianggap musuh Islam dan Thogut, seperti Amerika, Australia dan Prancis.

b) TWJ secara aktif melakukan konsolidasi dan terus memperluas jaringannya dgn mendeklarasikan ISIS di Bima pada tanggal 3 Maret 2014 bersama JAT.
c) Terindikasi Modus kelompok TWJ ini memanfaatkan keberangkatan ke Suriah dengan alasan umroh untuk membuat Paspor.

4. Jama'ah Ansharut Tauhid (JAT)

Jama'ah Ansharut Tauhid dipimpin oleh Abdul Hafidz H Zakaria. Basis kelompok inidi Bima. JAT memiliki anggota sekitar 15-20 orang. Adapun kegiatan kelompok ini antara lain:

a) Kegiatannya banyak melakukan propaganda menggelorakan jihad dan cenderung berkolaborasi dengan kelompok TWJ Bima.
b) Anggotanya kerap aktif mengikuti pengajian dengan kelompok JAS di Bima.

5. Jama'ah Ansharu Syari'ah (JAS)

Jama'ah Ansharu Syari'ah dipimpin oleh Ustadz Abdul Hakim di Bima dan di Dompu dipimpin oleh Ustadz Taqiuddin. Kelompok ini berbeda dengan kelompok JAT dalam menyikapi ISIS. Kelompok JAS menempatkan dirinya berbeda denga JAT dan TWJ di Bima, dan mereka menyatakan lebih terbuka dan terima masukan dari luar. Namun demikian kelompok JAS terdeteksi bersama kelompok JAT dan TWJ memiliki link atau jaringan dengan kelompok Santoso dari kelompok Mujahidin Indonesia Timur (MIT). Hal ini ditandai dengan beberapa kali penangkapan anggotanya, dan diantaranya tewas tertembak.

Adapun kegiatan kelompok ini antara lain:

a) Melakukan konsolidasi pengajian dan tabligh akbar di Mesjid Khusnul Khotimah, Kampung Melayu, Kota Bima, dan di Masjid Al Abrar, desa Kananga Kecamatan Bolo Kabupaten Bima.
b) Aktif melakukan demo menolak keberadaan Pura Udaya Perwata di Gunung Tambora Kabupaten Bima, bersama dengan bebrapa ormas Islam, seperti FUI, IMM, LDK SKTIP Bima, FPI, Muhammadiyah Bima dan FUI.
c) Aktif menggalang lembaga Islam lain (FUI, HMI, Brigade Masjid, dan PMII) untuk suarakan solidaritas terhadap isu-isu kemanusiaan

di Palestina, kutukan penghinaan Nabi Muhammad oleh Media Charlie Hebdo Prancis maupun penolakan terhadap keberadaan Pura Udayana Perwata di Tambora, Dompu.

D. Pondok Pesantren Yang Berafiliasi Dengan Kelompok Radikal di NTB

1. **Ponpes Daarus Syifaa**
   Lokasinya di Dusun Tirpas, Desa Tirtanadi, Kec Labuhan Haji, Lotim, dipimpinoleh Ustad Tafaul Amri Jaya (Ketua LPW MMI NTB). Ponpes tersebut merupakan basis pelatihan dan rekrutmen laskar MMI (Dewasa) dan Laskar Ghurobha (anak-anak dan remaja). Laskar Mujahidin dipimpin oleh Taufan Iswandi (Wakil Ketua LPW MMI NTB).
2. **Ponpes Ibnu Mas'ud**
   Ponpes Ibnu Mas'ud memiliki kedekatan dengan Ponpes Daarusy Syifaa, karena kedudukan Abu Jibril (Wakil Amir Majelis Mujahidin, kakak kandung Tafaul Amri) sebagai Dewan Pembina di kedua pesantren tersebut.
   Ponpes Ibnu Mas'ud difokuskan dalam pencetakan laskar, melalui kegiatan menggunakan senapan rakitan dan angin, serta menonton video pelatihan militer (*I'dad*) yang tujuannya untuk menanamkan jiwa dan semangat jihad.
3. **Ponpes Usman Bin Affan (UBA)**
   Didirikan pada tahun 2006 di Desa O'o,Kabupaten Dompu. Tokoh pendirinya Ustadz Zainudin M Yakub bekerjasama dengan beberapa anggota JAT dan JI.
   Ponpes UBAberhubungan dgn Umar Bin Khatab, Bima; Darusy Syahadah Boyolali, Ponpes Babussalam, Semarang; dan Al Huda, Ciwedey Bandung.
   Santri diajarkan latihan fisik(*I'dad*) di Gunung Dondo (terletak di belakang pesantren) dan di bukit Padapane serta pengajian tertutup. Kegiatan tersebut mengakibatkan masyarakat setempat tidak menerima dengan baik keberadaan ponpes UBA.
4. **Ponpes Al Madinah**
   Didirikan pada tanggal 3 Des 2001, di Desa Kenanga, Kecamatan Bolo, Kabupaten Bima. Ponpes ini memiliki hubunga dengan Ponpes Umar bin Khattab Bima, dan menjadi

tempat pelarian mantan santri UBK. Beberapa pengajar Ponpes tersebut juga terindikasi sebagai anggota JAT.

5. **Ponpes Abu Bakar Ash-Shidiq**
   Didirikan pada bulan Mei tahun 2012, di Jl. Gajah Mada Kelurahan Penatoi, Kecamatan Mpunda, Bima oleh Ust. Lahmuddin Abu Bakar, Ust Dr. Asmi Mustafa dan Ust. Iskandar Abu Khutaibah Ruri Alex (Pimpinan Tauhid Wal Jihad/TWJ). Ust. Iskandar ditangkap pada tanggal 16 Des 2013. Pondok ini disinyalir banyak anggota TWJ yang secara terbuka mendeklarasikan mendukung ISIS.

E. Aktivitas Kelompok TWJ dan JAT, Serta Keterkaitan Dengan Kelompok MIT.

1. Kelompok teroris yang menjadi DPO Poso asal Bima dan Dompu disinyalir sebagai jaringan Mujahidin Indonesia Timur (MIT) pimpinan Santoso. Mereka merupakan bagian dari jaringan JAT dan Tauhid Wal Jihad (TWJ) yg berbasis di Mesjid Al Istiqomah, Kel Penatoi, Kec Mpunda, Kota Bima.
   Hal ini ditandai dengan penangkapan sejumlah kader TWJ dan JAT di wilayah Bima dan Dompu, maupun yang masih menyandang status DPO Poso
2. Beberapa DPO Poso asal Bima diduga masih bersembunyi dan menjadikan lokasi latihan/*I'dad* di wilayah pesisir Kaki Gunung Sangeang dan Gunung Tambora Kabupaten Bima, serta memiliki senjata dan kemampuan merakit bom pipa. Hal ini ditandai dengan temuan sejumlah barang bukti dalam bebera kasus penangkapan teroris di Bima dan Dompu selama tahun 2011-2015.
3. Saat ini terdata sekitar 7 orang DPO Poso asal Bima dan Dompu yang terkait dengan Jaringan kelompok MIT pimpinan Santoso. Keberadaan mereka tersebar di sejumlah daerah, seperti Poso, Makassar dan Bima-Dompu, dan hingga kini belum tertangkap.

F. Kasus Penembakan Aparat Polisi di Provinsi Nusa Tenggara Barat

Selama kurun waktu 5 bulan pada tahun 2014, terjadi 3 kali kasus penembakan kepada aparat polisi antara lain:

Perpustakaan UIN Makassar

1. Pada tanggal 28 Maret 2014, sekitar pukul 11.12 Wt, di Pegunungan Belo (Doro Belo) Desa Belo, Kecamatan Palibelo, Kabupaten Bima, terjadi penembakan terhadap anggota Polresta Bima, a.n. Ipda Hanafi (Kaur Sat Narkoba).
2. Padatanggal 2 Juni 2014 pukul 21.45 Wt, di Jl. Negara Lintas Bima-Sumbawa, Desa Rasabou, Kecamatan Bolo, Kabupaten Bima, terjadi penembakan terhadap Bripka M. Yamin (Kanit 3 Intelkam Polres Bima).
3. Pada tanggal 16 Agust 2014, sekitar pukul 07.00 Wita, di Tanjakan Sori Limbi Kecamatan Ambalawi, Kabupaten Bima, terjadi penembakan yang mengakibatkan Kapolsek Ambalawi, Iptu Abdul Salam meninggal.

Selanjutnya hasil penangkapan 5 orang terduga teroris pada 20 Sept 2014, diantaranya, DI terindikasi kuat terlibat dalam rangkaian aksi penembakan terhadap polisi di Bima, bersama NAJ yang tewas tertembak dan Fa (melarikan diri ketika penangkapan 2 orang Jaringan teror pd 8 Januari 2015). Pelaku lain, Jo yg tewas ditembak di Kediri, Jatim.

G. Kasus-Kasus Tangkap dan Tembak Teroris

Sejak 2013 sampai Oktober 2015, dalam aksi penangkapan dan penyergapan di Bima, Dompu dan Sumbawa, 18 teroris tertangkap dan 6 meninggal. DPO Poso asal Bima dan Dompu yang ditangkap hidup atau meninggal di luar NTB setidaknya berjumlah 13 orang

Selanjutnya pada 8 jan 2015 pukul 04.00 Wita, di belakang kantor Walikota Bima, terjadi penangkapan terhadap AA dan DRH. Namun FCS (DPO Poso) berhasil lolos. Sedangkan pada tanggal 16 jan 2015 penembakan JTR di Kediri. Pada tanggal 12 april 2015, BL ditangkap di kampung Nae, kelurahan Nae dan penangkapan terhadap SH di desa Raba Kabupaten Bima.

Sedangkan pada tanggal 21 april 2015, DPO, Sy asal Dompu ditangkap di Manggarai Barat NTT, dan pada tanggal 20 Agustus 2015, kembali ditangkap DPO asal Bima di Kendari dan Gorontalo, atas nama: Far, Sug, Don, Ir, Ram, Wah dan En.

Perpustakaan UIN Walisongo

H. Rute Jalur Gerakan Teroris Bima -Poso

1. Jalur Laut I :
   Pel. Bima → Pel. Pototano (Sumbawa Barat) → Pel. Kayangan (Lotim) → Pel. Lembar (Lobar) → Pel. Padang Bai (Karangasem) → Pel Gilimanuk →Pel. Ketapang → Pel. Tanjung Perak → Pel. Semayang (Balikpapan) → Pel. Pantoloan (Palu) → POSO
2. Jalur Laut II :
   Pel. Bima → Pel. Labuhan Bajo → Pel. Soekarno-Hatta (Makassar) → Pel. Pantoloan (Palu) → POSO

Rute Teroris Solo-Poso

a) Solo – Poso via Banyuwangi (Jawa Timur) – Bali – NTB
b) Solo – Poso via Pasuruan – Madura
c) Solo – Poso via Kep. Ambon
d) Solo – Poso via Makasar.[25]

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
MATARAM
Perpustakaan UIN Mataram

[25] Data diolah dari informasi Kabinda NTB, dan beberapa narasumber kompeten yang tidak mau disebut namanya.

BAB VI
MENGEMBANGKAN DIALOG ANTAR AGAMA DAN BUDAYA: MENCEGAH RADIKALIS-TERORIS DI NUSA TENGGARA BARAT

A. Revitalisasi Kebijakan Yang Berorientasi Kemaslahatan Universal

Sebagaimana telah diketahui, bahwa masyarakat Nusa Tenggara Barat adalah masyarakat yang *"religious."* Religiusitas masyarakat Nusa Tenggara Barat, bukan saja karena mayoritas penduduknya beragama Islam, tetapi juga bangunan harmonis antaragama yang selama ini tumbuh dan berkembang dengan baik. Fakta ini patut menjadi pertimbangan actual dalam menjaga kondisivitas kehidupan umat. Kehidupan yang harmonis antaragama, bagaimana pun, akan menjadi nilai tambah tersendiri dalam pembangunan dan pemberdayaan serta kesejahteraan umat, baik secara politik, ekonomi, kebudayaan dan juga keagamaan. Dalam laporan Statatistik Kependudukan Provinsi Nusa Tengara Barat, disebutkan.

> "Meski warga Nusa Tenggara Barat dihuni penganut agama berbeda-beda, namun warga hidup berdampingan penuh kerukunan dan toleransi. Lihatlah, bangunan rumah ibadah berdiri dengan megah. Ribuan masjid di Pulau Lombok dan Sumbawa, ratusan rumah ibadah umat Hindu, puluhan gereja, dan beberapa sarana ibadah umat lainnya, dibangun dengan jarak sepenggalah. Suasana itu mencipta kedamaian jiwa dan kesetiakawanan yang tak lekang oleh zaman."[1]

Namun demikian, patut dicatat, bahwa realitas eksistensial Nusa Tenggara Barat, yang secara geografis, berada di antara dua bangunan idiologis yang berbeda, di sebelah Barat adalah ideologi Hindu, dan di sebelah Timur ideologi Kristiani. Dan, dalam spektrum yang lebih makro, "benturan" antar dua peradaban ini seringkali menjadi fenomena tersendiri dalam percaturan politik dan budaya internasional, karena itu tidak jarang, di beberapa negara dikawasan Asia, seperti di

[1]Statatistik Kependudukan Provinsi Nusa Tengara Barat

India, seringkali giliat benturan antar muslim dan Hindu,[2] dan demikian juga, di daerah-daerah Eropa Timur, juga mengalami hal yang sama, misalnya antara Muslim Bosnia dan Kristen Yugoslavia.[3]

Sejauh yang dapat dipahami, terkadang benturan tersebut disulut oleh adanya kepentingan-kepentingan politik, dan juga kepentingan ideology keagamaan.

B. Revitalisasi Kebijakan Berorientasi Kemaslahatan Universal

Dalam konteks ini, peneliti ingin memulai dengan menyitir pernyataan yang tampaknya mempunyai pengaruh penting dalam menumbuhkan kecintaan kepada bangsa, pernyataan tersebut berbunyi "cinta tanah air adalah sebagian dari iman." Konsep ini, agaknya yang mendorong Rifa'ah Badhawi Rafi' al-Thahthawi mengeluarkan suatu

---

[2]Masyarakat Hindu, di India melakukan penyerangan terhadap masjid Babri. Masjid Babri merupakan bangunan bersejarah di yang berdiri di Ayodya, India. Masjid ini dibangun oleh Kaisar Mughal pertama India, Babur, abad ke-16. Masjid ini merupakan masjid terbesar di kawasan Ayodya, yang didiami oleh 31 juta muslim. Meski terdapat beberapa masjid tua di kawasan ini, namun Masjid Babri sanggup menampung lebih banyak jamaah dibandingkan masjid yang lain. Seperti dilansir bbc.com, masjid ini pun menyimpan cerita kelam konflik antara umat Hindu dan Muslim di India. Masjid Babri pernah menjadi sasaran penghancuran umat Hindu Nasionalis pada tahun 1992. Alasannya, umat Hindu mengklaim masjid Babri didirikan di atas tanah yang dulunya berdiri kuil Rama. Beberapa bagian kuil Rama diklaim dirobohkan oleh Kaisar Mughal untuk mendirikan masjid ini. Kebetulan, Masjid Babri memiliki bagian dinding yang bersebelahan dengan Kuil Rama. Umat Hindu Nasionalis kemudian menggelar aksi unjuk rasa di depan masjid ini. Unjuk rasa kemudian berujung pada kericuhan yang mengakibatkan kerusakan di beberapa bagian masjid. Bahkan, sebagian demonstran ada yang menduduki kubah masjid. Mereka berusaha keras menghancurkan masjid Babri agar kuil Rama dapat didirikan kembali. Konflik antara Muslim-Hindu sendiri sudah berlangsung lama. Upaya perusakan masjid Babri ini sebelumnya pernah terjadi pada 1942. Atas penyerangan itu, Mahkamah Agung India telah mengeluarkan larangan agar tidak terjadi lagi. Tetapi, hal itu sama sekali tidak diperhatikan oleh umat Hindu Nasionalis. *http://www.merdeka.com/ramadan/masjid-babri-saksi-bisu-konflik-muslim-hindu-di-india.html*

[3]Lebih jauh tentang konflik antaragama di Bosnia, baca. Abd. al-Wahhab Muhammad Kasyif, dkk. *al-Busunah wa al-Hirsik Qisshatu Sya'bi Muslim Yuwajihu al-'Udwan,* (Saudi Arabia: Dar al-Qiblah Li al-Tsaqafah al-islamiyah, 1992). Baca juga. Mahmud Bayumi, *al-Busunah wa al-Hirsik Nukbah al-Muslimin al-Mu'ashirah*, (Ttp. : Mathba'ah al-Kilani, 1995).

pernyataan yang mengesankan bagi upaya mempertahankan bangsa. Al-Thahthawi, dalam suatu ucapannya menyatakan,

> *"The wisdom of the Almighty King has seen it fit that the sons of the fatherland be united always by their language, by their allegiance to one king and by their obedience to one divine law and political administration. These are some indications that God disposed men to work together for the improvement of their fatherland and willed that they relate to one another as members of one family."*[1]

Fenomena disintegrasi bangsa Indonesia, akhir-akhir ini menampakkan wajah seramnya, baik pada tataran nasional maupun lokal. Api penyulutnya adalah adanya "konflik" baik konflik karena politik, ekonomi, sosial, budaya, dan bahkan rasa keberagamaan.[2] Fenomena ini seakan-akan mengikis rasa kebangsaan *(nasionalisme)*,[3] yang sesungguhnya telah menjadi warisan kesejarahan yang sejatinya terus kita pelihara, tanpa kita merawat dan memeliharanya, maka ruang menuju kehidupan sejahtera akan terhambat, dan bahkan mungkin sulit terealisasi, dan sebaliknya kehidupan ini akan mengalami kerapuhan.

Untuk mencegah runtuhnya rasa kebangsaan ini, ada beberapa hal yang sejatinya mesti kita pertegas dan tanam dalam kehidupan, di antaranya adalah; ***Pertama,*** menegaskan dan memperkuat komitmen

---

[1]Naskah ini, dikutip dari Muhammad Imarah, (ed), *Kitab al-Mursyid al-Amin li al-Banat wa al-Banin*. Lebih jauh, lihat. John J. Donohue and John L. Esposito, *Islam in Transition Muslim Perspectives*, (New York: Oxford University Prss, 1982), 11.

[2]Rasa keberagamaan yang penulis maksudkan di sini adalah cara pembacaan agama yang cenderung otoriter dan mengabaikan cara berpikir orang lain, serta menganggap pikiran orang lain sebagai salah. Yang terjadi, adalah klaim kebenaran tunggal. Dalam hal ini, Khaled Abou el-Fadl pernah memberikan kritiknya terhadap sikap otoritarianisme dengan mengatakan sebagai berikut *"authoritarianism is an act of ultimate lack of self-restraint that involves a fraudulent claim whose natural effect is to usurp the Divine Will. Authoritarianism, then, is the marginalization of the ontological reality of the Divine and the depositing of this Divine Will in the agent effectively become self referential."* Otoritarianisme adalah sebuah prilaku yang sama sekali tidak berpegang pada prasyarat pengendalian diri dan melibatkan klaim palsu yang dampaknya adalah penyalahgunaan kehendak Tuhan. Otoritarianisme merupakan pengabaian terhadap realitas ontologis Tuhan dan pengambilalihan kehendak Tuhan oleh wakil Tuhan sehingga wakil tersebut secara epektif kemudian mengacu kepada dirinya sendiri. Lihat Khaled Abou el-Fadl, *Speaking in God's Name Islamic Law, Authority and Women*, (England: Oneworld Publication, 2033), 141.

[3]Konsep nasionalisme dalam pemikiran leislaman telah menjadi agenda akademik yang sampai saat ini masih menjadi perdebatan di kalangan akademisi, dan juga para politisi Islam dan sekuler, baik di masa lalu maupun masa kini. Lebih jauh, lihat. John J. Donohue and John L. Esposito, *Islam in Transition..*, 57-59.

kebangsaan bahwa Negara Indonesia adalah Negara bangsa *(nation state)* dan Pancasila serta Undang-Undasar 1945 adalah final. Penegasan ini menjadi penting, karena upaya-upaya untuk mengganti Dasar Negara dengan konstitusi lain telah menampakkan wajahnya, dan bahkan dalam tahapan kehidupan politik dan sosial mereka terus menyuarakan apa yang mereka klaim sebagai *khilafah Islamiyyah*. Fenomena untuk menegaskan kembali *Khilafah Islamiyyah*,[4] tampak nyata disuarakan oleh beberapa kelompok Islam, seperti Hizbut Tahrir Indonesia, Majelis Mujahidin Indonesia dan kelompok lain seperti Republik Maluku Selatan (RMS), serta beberapa organisasi bawah tanah, yang mungkin masih belum terdeteksi.

Kedua, Penciptaan tatanan ekonomi yang dapat memenuhi hajat semua warga dari berbagai lapisan. Dalam pengertian ini adalah bagaimana transformasi ekonomi itu tidak hanya bergerak secara liner tapi secara sirkuler, sehingga mampu menembus semua ruang kehidupan masyarakat secara keseluruhan, khususnya kaum faqir-miskin. Perlunya transformasi ekonomi kepada seluruh lapisan masyarakat, sesungguhnya adalah bagian penting yang diajarkan Islam. Muhammad Mushthofa Husni al-Siba'i, menegaskan, Islam tidak membenarkan apabila harta itu hanya berputar dalam suatu kelompok kecil yang terbatas[5] di kalangan masyarakat sebab hal ini akan pasti akan menimbulkan bencana,[6] kerusakan dan pemerasan tenaga manusia.

Perlu dikemukakan di sini, bahwa salah satu rumusan penting yang menjadi agenda Islam adalah apa yang disebut dengan *Maqhashid al-Syari'ah*, yakni *memelihara jiwa (hifdz al-nafs), memelihara akal (hifdz al-'aql*), *memelihara keturunan (hifdz al-nasl*), *memelihara harta (hifdz al-mal*), dan *memelihara agama (hifdz al-din*).[7] Berkaitan dengan konsep *hifdz al-mal* perlu diberi penjelasn, bahwa *y*ang dimaksud

[4]Lebih jauh, lihat. Jamhari dan Jajang Jahroni, *Gerakan Salafi Radikal di Indoensia* (Jakarta: Grafindo Persada, 2004), 161-202

[5]Di dalam keharusan memberikan harta kepada faqir miskin, Allah secara tegas mengatakan, *"Kay la Yakuna Dawlatan Bayna al-Aghniya' Minkum",* Agar harta itu tidak hanya menjadi perputaran antara golongan kaya di antara kamu saja. "al-Hasyr (59): 7.

[6]Lihat. Mushthofa Husni al-Siba'i, *Kehidupan Sosial Menurut Islam Tuntutan Hidup Bermasyarakat,* ter. M. Abdai Ratomy, (Bandung: CV. Diponegoro, 1981), 160.

[7]Abu Ishaq al-Syathiby, *al-Muwafaqat fi Ushul al-Syariah*, Jilid 2, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, tt.), 7.

dengan *hifdz al-mal* adalah memelihara harta dari monopoli, oligopoli dan eksploitasi yang menyebabkan ketidakadilan di tengah-tengah masyarakat.

Di era globalisasi yang dikenal dengan pasar bebas (*free market/free enterprise*), konsep distribusi harta secara adil dan merata menjadi penting. Ketidakadilan ekonomi menyebabkan munculnya pengangguran yang bersifat massif, yang pada akhirnya menyebabkan lahirnya ekstremisme dan radikalisme. Karena itu, konsep *hifdz al-mal* dalam Islam hendak meminimalisir sekecil mungkin volume kemiskinan dan kemelaratan yang menimpa umat, sebagaimana disebutkan dalam sebuah hadis: *Kemiskinan mendekati kekufuran*. Kemiskinan bisa menjadi sumber malapetaka bagi munculnya tindakan-tindakan yang tidak sesuai dengan hati nurani. Makna *kufur* dalam hadis di atas, tidak hanya keluar dari agama, melainkan juga melakukan tindakan-tindakan amoral yang tidak sesuai dengan hati nurani, karena hakikat *kufur* adalah menutup hati. Keberpihakan Islam terhadap kaum fakir-miskin menjadi penting untuk diapresiasi secara mendalam, bahwa saatnya kita menolong yang lemah (*al-mustad'afun*) untuk diberdayakan secara ekonomi, sehingga dapat hidup yang hidup yang layak. Karenanya, *hifdz al-mal* dalam Islam berarti memilih kaum lemah dan kaum tertindas sebagai sasaran utama dalam distribusi kekayaan yang dimiliki umat. Begitu halnya dalam konteks kapitalisme global, Islam sejatinya dapat menjadi kekuatan kontrol bagi terwujudnya keadilan ekonomi yang memihak kelompok-kelompok lemah dalam masyarakat.

Perpustakaan UIN Mataram

Menciptakan kehidupan sosial yang berspektif humanis perlu ditanamkan dan dikembangkan, sehingga transformasi kesalehan sosial itu menjadi suatu kenyataan. Islam, dalam perspektifnya mengajarkan kepada umatnya bahwa Islam diturunkan untuk menjadi rahmat bagi alam semesta. Kesemestaan Islam bukan saja karena dia berasal dari Yang Maha Agung, tetapi juga ajarannya yang memuat pesan-pesan moral. Hasan Hanafi pernah menyatakan, "*Islam is a humanistic religion. Man is the centre of the Universe. Islam is a religion already modernized from theocentrism to anthropocentrism, from inauthentic to the authentic. The whole world is created for man.*[8]

[8]Hassan Hanafi, *Reconciliation and Preparation of Societies*, Journal Islam Millenium, Volume I, number I, September-November 2001, IMFO-AMAN Indonesia, 17

C. Revitalisasi Nilai-Nilai Humanisme Agama

Universalitas atau kesempurnaan Islam, bagaimana pun, adalah fakta normatif *Ilahiyah* yang telah didokumentasikan dalam al-Qur'an dan Sunnah Rasul Allah, Muhammad saw. dan, semua muslim mengakuinya. Selain itu, al-Qur'an juga memberikan pandangan keagamaan yang mengandung tentang bagaimana membangun hubungan antar sesama umat dan bahkan dengan realitas alam empiris kita.

Di tengah kehidupan masyarakat Nusa Tenggara Barat yang memiliki basis hubungan personal (hubungan seagama) dan interpersonal (hubungan antar umat beragama) dengan masyarakat yang satu dengan yang lainnya, dan di tengah realitas pengakuan terhadap Nusa Tenggara Barat sebagai masyarakat religius, terlebih lagi, masyarakat Lombok dengan sejumlah simbul religiusitasnya, maka peran-peran tokoh agama layak untuk ditingkatkan dengan memberikan pemahaman keagamaan melalui tafsir keagamaan yang berorientasi pada terciptanya nilai-nilai hubungan personal dan interpersonal yang lebih membumi.

Pada setiap agama, diyakini terdapat ajaran-ajaran yang menegaskan adanya penegasan identitas keimanan, tidak terkecuali dalam Islam. Dalam Islam, terdapat beberapa ajaran atau doktrin keimanan seperti "jihad", "

Tragedi kemanusiaan yang timbul di berbagai belahan dunia dan di tanah air (Indonesia) dalam satu dasawarsa terakhir, merupakan suatu problema mendasar yang menjadi keprihatinan berbagai kalangan dewasa ini. Dalam memecahkan problema kemanusiaan tersebut, agama-agama diharapkan dapat menjadi solusi alternatif tanpa membukakan pintu bagi penyalahgunaan agama untuk tujuan-tujuan politik, dan tanpa menampilkan dogmatisme, fanatisme dan intoleransi ke dalam fabrik sosial yang telah tersobek oleh konflik. Bagaimana agar memungkinkan bagi agama-agama untuk bekerja sama dalam usaha mencapai sebuah masyarakat yang lebih bermoral.[4]Penjelasan ini menunjukkan sebuah dilema yang sedang dihadapi agama-agama, atau

[4]Soedjatmoko. 1987. " Between Transcendence and History" *Ilmu dan Budaya*, Th.IX No. 8 (Mei 1987), h.594

lebih tegasnya para pemeluk agama, bila agama akan ditawarkan sebagai alternatif bagi bingkai peradaban yang akan datang.

Ungkapan tersebut mengindikasikan adanya kerinduan yang dalam agar agama berperan dalam menyelesaikan masalah ruwet yang dihadapi umat manusia. Tetapi di sisi lain, terbersik pula rasa kecemasan kalau-kalau agama disalahgunakan untuk tujuan-tujuan politik yang tidak terpuji. Menyikapi fenomena di atas, kiranya kita memang memerlukan acuan teologi yang lebih humanis.

Untuk merespon persoalan kemanusiaan di atas, teologi Islam abad klasik dan tengah yang lebih sibuk mengurusi Tuhan, amat teoritis, teosentris, elitis, dan konseptual statis, jelas tidak memadai lagi. Di samping itu juga teologi tersebut tidak mewakili pandangan Islam secara utuh, bila bukan telah mengaburkannya. Akan tetapi teologi semacam ini masih saja mempengaruhi cara berpikir umat Islam sampai sekarang karena formulasi pandangan dunia Alquran yang lebih adil dan utuh, dalam proses permulaan dikerjakan oleh sarjana-sarjana Muslim.[5]

Implikasi dari teologi teosentris di atas adalah kaum muslim begitu yakin bahwa ketakwaan dan kesalehan akan dicapai seseorang jika lebih sibuk membela Tuhan daripada membela kepentingan kemanusiaan yang menderita. Dekat kepada Tuhan sering dibarengi sikap tidak peduli pada nasib manusia yang miskin dan menderita. Kesaksian iman diidentikan dengan perilaku tidak manusiawi. Padahal Tuhan berkali-kali menyatakan bahwa hanya mereka yang mencintai dan mengasihani sesama manusia, menolong yang miskin dan tak berdaya agar bebas dari segala penderitaanlah yang akan dikasihi, ditolong, dan dekat serta boleh menyatakan diri beriman kepada Tuhan.[6]

Dalam hubungan itulah para elite Islam perlu menyadari bahwa millenium ketiga merupakan abad yang penuh tantangan bagi keberagamaan ketika batas-batas kenegaraan menjadi terbuka dan batas kebangsaan mencair. Dimensi global kebangsaan itu memaksa

[5] Ahmad Syafii Maarif.1995. *Membumikan Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar), h. 4.

[6] Abdul Munir Mulkhan. 2002. *Teologi Kiri Landasan Gerakan Membela Kaum Mustad'afi*n(Yogyakarta : Kreasi Wacana), h.268

keberagamaan harus memenuhi selera domestik kedaerahan yang beragam dan bisa saling bertentangan. Kosmopolitanisme keberagamaan haruslah diartikan sebagai keharusan mengakomodasi banyak problem domestik kemanusiaan.[7]

Jika elite Islam gagal mereformasi faham keagamaannya, Islam sebagai agama akan benar-benar gagal menyentuh hasrat kemanusiaan yang paling kongkrit. Di sinilah ramalan futurolog mengenai kebangkrutan agama-agama yang terlembaga dalam banyak organisasi keagamaan, akan menjadi kenyataan. Kita mungkin kurang menyadari bahwa tujuan kita beragama selama ini ternyata hanyalah sebuah bentuk penindasan kemanusiaan atas nama Tuhan?[8]

Millenium ketiga sudah sepatutnya dijadikan momentum untuk mereformasi keberagamaan bagi tujuan kemanusiaan, teologi transendental perlu diubah menjadi teologi humanitarian. Atau kita memang membiarkan banyak orang masuk neraka, hanya agar kita sendiri yang bisa menikmati surga Tuhan? Mungkinkah itu maksud Tuhan menurunkan agama dan seluruh nabi dan rasul-Nya? Jika demikian, keagamaan tidak lebih cara menindas sesama manusia hanya karena nasib mereka yang tidak beruntung dan takdir kemiskinan mereka. Jika demikian, kitalah sebenarnya yang paling munafik dan gagal menjadi orang-orang beriman dan saleh. Kiranya itulah mungkin maksud dari suatu pernyataan bahwa Tuhan tidak perlu dibela.[9]

Pembebasan seseorang atau sekelompok orang dari derita kemiskinan, kebodohan, ancaman ketertindasan dan perlakuan tidak adil merupakan tujuan pokok pewahyuan Islam. Tidak perduli apakah si miskin, si bodoh, si tertindas tersebut muslim atau kafir, Islam berkepentingan membebaskan mereka dari segala penderitaan hidupnya. Oleh karena itu, di sini pula sebenarnya terletak misi utama Islam, inti akhlak, dan tujuan utama dari berbagai ritus atau ibadah. Karena itu, penggunaan istilah *Islam Kiri,Teologi Kiri, Teologi Pembebasan, Teologi Kaum Tertindas, Teologi Transformatif* atau *Tauhid Sosial* mengandung maksud bahwa pemihakan terhadap kaum mustad'afin (proletar) justru merupakan sebuah praksis beragama, praktek beribadah dan sekaligus sebagai sebuah jalan mencari rida

[7] *Ibid*.h.272.
[8] *Ibid*.
[9] *Ibid*.

Tuhan. Dengan demikian, teologi-teologi di atas mengharuskan keterlibatan praktek-praktek ritual, iman atau tauhid, dan amal saleh terhadap persoalan riel yang dihadapi umat manusia pada umumnya. Islam bagi Teologi-teologi tersebut bukanlah ajaran Tuhan tentang bagaimana umat manusia memanjakan atau ngurusi Tuhan melalui berbagai ritus yang suci, melainkan ajaran tentang tugas manusia ngurusi dunia dan diri manusia itu sendiri. Teologi-teologi di atas mencoba melakukan kritik dengan aksi terhadap praktek ibadah dan ritual di kalangan pemeluk agama yang cenderung lebih sibuk ngurusi Tuhan, yang tidak mempersoalkan apakah ritual demikian secara fungsional memang membebaskan seseorang atau kelompok orang dari kemiskinan, kebodohan, ketertindasan, dan perlakuan tidak adil.[10]

D. Konsep Kearifan Budaya Lokal

Terdapat banyak pranata sosial di tengah masyarakat, di antaranya adalah tokoh agama dan tokoh adat. Peran tokoh agama dan tokoh adat sangatlah penting dalam penyelesaian masalah yang muncul di tengah masyarakat. Tokoh adat berperan cukup penting dalam pengendalian sosial, yakni mengendalikan sikap dan tingkah lalu masyarakat agar saesaui dengan adat dan norma yang berlaku. Pengendalian sosial terwujud dalam pengawasan dari suatu ke kelompok lainnya guna mengerahkan peran-peran individu atau kelompok sebagai bagian dari masyarakat agar tercipta situasi kehidupan bermasyarakat yang aman, tertib, dan nyaman.

Perpustakaan UIN Mataram

Adapun motivasi penggerak pengendalian sosial oleh tokoh adat adalah untuk menjaga kearifan lokal yang telah hidup berdampingan dengan masyarakat sejak lama. Adapun kearifan lokal sendiri adalah suatu kekayaan budaya lokal yang mengandung kebijakan hidup, pandangan hidup, dan kearifan hidup. Di Indonesia, kearifan lokal tidak hanya berlaku secara lokal pada budaya atau etnik tertentu, tetapi juga bersifat lintas budaya yang kini kita kenal sebagai konsep Bhineka Tunggal Ika. Di dalam konsep Bhineka Tunggal Ika terdapat kearifan lokal berupa ajaran hidup gotong royong, toleransi, kerja keras, dan

[10]*Ibid*. h.xiii-xiv

saling menghormati. Kearifan lokal dapat dijadikan rujukan dalam penyelesaian masalah di masyarakat.

Hal di atas membuktikan bahwa kearifan lokal yang digiatkan oleh tokoh adat dan tokoh-tokoh panutan lainnya mampu membantu mendorong upaya penanggulangan konflik, termasuk radikalisme. Hal ini dikarenakan kearifan lokal mengena di hati masyarakat sehingga mudah untuk dimanfaatkan sebagai sarana penyelesaian konflik. Untuk itu, diharapkan seluruh masyarakat di Indonesia kembali menghidupkan budaya-budaya lokal serta kearifan lokal yang ternyata dapat difungsikan sebagai alat perekat kerukunan masyarakat dengan berbagai perbedaannya. Pendekatan multikultural adakah alternatif penting yang dapat dimanfaatkan untuk meminimalisir konflik di negeri ini. Radikalisme dan terorisme dapat dilihat terkait dengan persebaran keberagaman yang kemudian menggelorakan sentiment anti budaya. Mereka (terorisme dan radikalisme) tidak melihat bahwa kondisi kemajukan bangsa Indonesia merupakan khazanah lokalitas yang telah terbangun sejak lama. Dengan kembali mengingat serta mengamalkan kearifan lokal dengan sebaik-baiknya, niscaya kita mampu membangun kekuatan nasional yang kokoh dalam menghalau radikalisme, apalagi terorisme.

E. Penguatan Kearifan Lokal Dalam Mencegah Faham Radikalisme

Kalau ditelusuri berbagai pengamatan terhadap perubahan masyarakat secara mendalam, radikalisme dalam agama hanya salah satu dari arus dalam globalisasi dan demokratisasi. Di sisi lain juga terjadi sebaliknya, apa yang oleh Thomas Reuter[11] disebut sebagai arus revitalisasi tradisi sebagai cara untuk menanggapi radikalisme secara dialogis dan absorbsi. Reuter menunjukkan, setidaknya di Asia, bahwa sebagai respon terhadap globalisasi dengan kerusakan lingkungan, penguasaan sumberdaya alam dan radikalisme agama muncul gerakan revitalisasi tradisi dan agama yang bersifat lokal tetapi memiliki akar tradisi yang kuat serta membangun suatu tradisi harmoni yang baru.

[11]Thomas Reuter, & Alexander Horstmann (eds) (2013). *Faith in The Future: Understanding theRevitalization of Religions and Cultural Traditions in Asia*. Leiden: Brill2013.

Hanya saja gerakan ini masih lebih lemah dibandingkan dengan arus kerusakan lingkungan, penguasaan sumberdaya alam dan radikalisme.

Salah satu strategi yang penting untuk mencegah menguatnya radikalisme adalah memperkuat dan menghidupkan kembali tradisi lokal dan memunculkan kembali *local knowledge*. Dakwah dan misi agama kini cenderung memberi peluang terlalu besar bagi pengetahuan yang berasal dari luar sembari mengabaikan dan bahkan menutup untuk tidak dikatakan menindas, pengetahuan lokal masyarakat dan tradisi. Masuknya pandangan dan tafsir-tafsir baru agama atau pengetahuan dari luar itu sendiri sesungguhnya sudah sejak lama terjadi. Namun, di masa lalu, setiap pandangan dan tafsir baru tersebut harus terlebih dahulu dipergulatkan dan didialogkan dengan tradisi masyarakat yang hidup untuk terjadinya akulturasi atau revitalisasi. Sedangkan kini, dengan kemajuan teknologi informasi terutama apalagi didukung oleh suatu peraturan dan pemerintahan yang efektif, orang bisa memaksakan pandangan-pandangan dan tafsir-tafsir baru tersebut kepada masyarakat dengan alat dan teknologi informasi modern tanpa menghiraukan reaksi dan kerugian masyarakat setempat.

Gerakan revitalisasi tradisi yang disebut Reuter tersebut juga merupakan wajah baru dari cara tradisi lokal merespon terhadap pengaruh luar. Di masa lalu, respon itu lebih bersifat defensif atau resisten (*resistance*), sejauh mungkin menolak atau menerima secara sangat selektif. Namun kini proses itu lebih terbuka, di samping mencoba memberi makna baru terhadap pengaruh luar secara kreatif, juga disertai dengan pemaknaan kembali tradisi dan ritual local secara baru dan kontekstual sehubungan dengan masuknya pengaruh baru tersebut secara dialogis dan absorbsi. Revitalisasi tradisi dan ritual lokal yang melibatkan masyarakat seluas mungkin dengan pemaknaan yang baru menjadi kunci kembalinya semangat toleran dan dialog.[12]

Beberapa strategi mungkin bisa diusulkan di sini :

Pertama, adalah penting untuk menghidupkan kembali lembaga-lembaga masyarakat dan bahkan ritual yang bersifat lokal dan memiliki akar budaya yang kuat di dalam masyarakat. Langkah ini di samping untuk memperkuat tali budaya bersama juga untuk menghidupkan kembali "modal sosial" dalam masyarakat, yaitu tumbuhnya saling

[12] Lebih lanjut lihat, Muhammad Harfin Zuhdi, *Revitalisasi Kearifan Lokal Suku* Sasak Sebagai Model Pengelolaan Konflik di Pulau Lombok NTB, (Penelitian Kompettitif IAIN Mataram, tahun 2015)

bercaya (*trust*) di dalam masyarakat dan mekanisme sosial yang berbuah sanksi bagi orang yang melanggar tradisi tersebut. Dengan demikian, tradisi yang hidup di dalam masyarakat memiliki kontrol yang kuat terhadap perubahan-perubahan yang justru datangnya dari luar. Bukan sebaliknya seperti sekarang, justeru sesuatu yang dari luar mengontrol tradisi dan bahkan hendak menghilangkannya. Dialog memang memerlukan waktu dan kesabaran. Dalam karakternya di Indonesia, tradisi dan ritual lokal selalu mengandung toleransi yang tinggi terhadap pemahaman lain termasuk ide-ide dan pemahaman baru yang datang dari luar sehingga di dalamnya inhern pendidikan bagi masyarakat luas untuk selalu terbuka dan berdialog. Berbagai kajian tentang keagamaan di Nusantara menunjukkan lenturnya hubungan agama atau keyakinan dengan agama-agama lain yang datang dari luar Nusantara. Hal ini terjadi berkat kearifan dari para pemimpin masyarakat dan pemimpin agama yang hidup di tengah-tengah masyarakat. Maka pendidikan agama di dalam perguruan tinggi agama sekalipun, seharusnya tidak hanya belajar tentang ilmu pengetahuan yang bersifat akademik, tetapi penting untuk memperkenalkan mereka tentang kearifan lokal dan cara kerja para tokohnya yang hidup di dalam masyarakat secara langsung (organik). Lembaga pendidikan atau perguruan tinggi agama penting untuk mengambil peran memediasi antara dunia akademik dan dunia nyata dalam masyarakat dan dalam waktu yang sama memediasi antara pandangan-pandangan baru dari luar dengan masyarakat luas melalui para tokoh organik tersebut.

Kedua, pelibatan para tokoh agama dan tokoh masyarakat yang memiliki pengaruh luas di wilayahnya (lokal) itu sendiri dalam proses pendidikan agama di perguruan tinggi secara langsung. Meskipun mungkin kemampuan mereka secara akademik rendah, tetapi mereka memiliki pengalaman dan kearifan yang sangat kaya. Pengetahuan tentang kearifan lokal atau *local knowledge* selayaknya masuk dalam kurikulum di setiap sekolah agama. Karena peserta didik diproyeksikan bukan hanya sebagai pemikir dan analis melainkan juga sebagai pemuka dan tokoh dalam masyarakat nantinya.

Ketiga, adalah penting untuk memasukkan mata kuliah atau pelajaran pengetahuan tentang perbandingan, apakah pengetahuan perbandingan antar agama dan intern agama. Kenyataannya, tidak ada satu pun agama yang hanya memiliki tafsir tunggal, melainkan berbagai tafsir. Karena itu pengenalan terhadap pandangan-pandangan tersebut

akan membantu untuk bisa menerima pemikiran dan kebenaran pihak lain. Dalam hal inia dalah penting untuk memasukkan kandungan lokal tentang tradisi dan ritual yang hidup di dalam masyarakat tempat pendidikan itu berlangsung ke dalam kurikulum pendidikan agama. Untuk menjaga radikalisme tidak berkembang menjadi ekstermisme dan terorisme dibutuhkan keterlibatan dan peran serta masyarakat dalam proses deradikalisasi, seperti yang telah dijalankan oleh pemerintah, seharusnya dapat diperkuat dan ditingkatkan. Ini dapat dilakukan dengan meningkatkan peranan tokoh agama dan budaya serta peranan institusi keagamaan, baik lokal maupun nasional, serta kearifan lokal. Kearifan lokal dalam masyarakat komunal dapat dijadikan media untuk mengoptimalkan dan menguatkan peran masyarakat dalam penanggulangan kelompok radikal dan teroris dapat menjadi pilihan untuk meminimalisasi efek negatif yang ditimbulkan oleh pendekatan keamanan

F. Deradikalisasi Pemahaman Agama Berbasis Revitalisasi Budaya

Untuk program deradikalisasi berbasis revitalisasi budaya di provinsi Nusa Tenggara Barat, khusunya di kantong-kantong daerah konsentrasi gerakan faham radikalisme dan terorisme di pulau Lombok maupun pulau Sumbawa, maka kebijakan yang harus diterapkan dan dijalankan secara sinergis dan berkelanjutan antara lain:

1. Optimalisasi partisipasi tokoh agama dalam menjaga tuntutan syariat Islam tidak berkembang menjadi ekstremisme dan terorisme. Hasil riset yang dilakukan FKPT NTB tahun 2015 sangat jelas menunjukkan signifikansi tokoh agama dalam proses diseminasi gagasan. Ini menunjukkan peranan tokoh agama sangat penting dalam proses penyebaran gagasan yang berhubungan dengan narasi Islamisme.
2. Menjaga dan mewaspadai lembaga-lembaga keagamaan lokal dan nasional, institusi yang memperjuangkan penerapan syariat Islam, agar tidak berkembang menjadi tempat bersemainya ekstremisme dan terorisme.
3. Optimalisasi peranan lembaga keagamaan moderat, seperti Nahdlatul Ulama, Nahdhatul Wathan, Muhammadiyah. Keterlibatan lembaga keagamaan lokal, juga perlu ditingkatkan,

Perpustakaan UIN Mataram

karena merupakan lembaga yang berpengaruh di tengah-tengah masyarakat .

4. Kampanye anti-radikalisme melalui lembaga pendidikan, Pondok-pondok pesantren dan Perguruan Tinggi merupakan lembaga strategis yang dapat dijadikan media anti radikalisme dan terorisme.
5. Revitalisasi kearifan lokal. Masyarakat mempunyai falsafah membangun desa asal bermakna orang harus menjaga harga diri dan kehormatan, mempunyai semangat kolektivitas dan rasa empati yang tinggi terhadap sesama angggota komunitas. Kedua nilai ini bisa dijadikan dasar untuk membingkai aksi terror dan kekerasan sebagai perbuatan yang memalukan dan merendahkan harga diri sekaligus tidak sesuai dengan falsafah yang menjunjung tinggi rasa simpati dan koletivitas.
6. Kampanye anti radikalisme dan terorisme melalui berbagai media. Di , selain buku dan brosur, pesan singkat SMS, WA dan media social lainnys merupakan media yang juga banyak dimanfaatkan oleh generasi muda dalam memperoleh pengetahuan dan informasi. Oleh karena itu, modsos dapat menjadi media yang efektif untuk melakukan deradikalisasi kalangan muda.

Selanjutnya ada beberapa cara dan strategi yang ditawarkan dalam aktualisasi program deradikalisasi berbasis revitalisasi budaya ini diantaranya:

a. Melakukan pencegahan lewat kearifan local, Indonesia selain dikenal dengan negara kepulauan juga dikenal sebagai negara yang memiliki 1001 macam kebudayaan. Kearifan lokal yang dapat diterapkan dalam mencegah radikalisme ialah dengan coba saling menyapa antara 1 tetangga dengan tetangga lainnya maksudnya ialah semakin saling mengenal satu dengan yang lain maka akan semakin tahu kita apa yang dilakukan tetangga kita dan secara otomatis juga kita dapat mengidentifikasi apakah yang dilakukan tetangga kita itu satu hal yang postif atau tidak, kemudian ialah dengan cara menerima baik setiap tamu atau pendatang baru di kampung atau dilingkungan kita ini dapat dilakukan dengan cara awal penyambutan kita dengan tetangga baru yaitu senyum dan tidak memasang prasangka-prasangka

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI MATARAM
Perpustakaan UIN Mataram

negatif terhadap orang yang baru datang atau pendatang dan kemudian jamu dia selayaknnya dia bak keluarga kita.

b. Cara diatas adalah kearifan lokal yang dimiliki Indonesia dari zaman dahulu. Dahulu kala para penyebar Islam awal, seperti Wali Songo menyebarkan agama Islam melalui akulturasi budaya, budaya diberi muatan nilai-nilai agama, sehingga bias dijadikan sandaran hukum, sesuai qaidah fiqh: العادة محكمة
c. Menyapa sesorang dengan baik, mengajak melakukan gotong royong dan selalu berpikir positif terhadap seseorang namun tetap waspada adalah sifat-sifat orang Indonesia yang memiliki sifat ketimuran.
d. Hal positif seperti ini dapat menekan angkat tingkat kejahatan terorisme dan issue radikalisme. Dan cara-cara mengaktifkan kembali kearifan local khususnya diindonesia sangat berdampak positive dan hal positive ini harus kita ajarkan pada generasi dikemudian hari agar apa agar mereka dapat meneruskan tradisi positive ini hinggsa ke massa yang sangat modern nantinya.

Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa kearifan lokal merupakan sesuatu yang berkaitan secara spesifik dengan budaya tertentu, dan mencerminkan cara hidup suatu masyarakat. *Local wisdom* /kearifan lokal dapat dipahami sebagai gagasan-gagasan setempat (*local*) yang bijaksana, penuh kearifan, bernilai baik, yang tertanam dan diikuti oleh anggota masyarakatnya; Al-Ma'ruf bermakna kebaikan. Makna ini mengandung sebagai sesuatu yang dipandang hidup dalam masyarakat dan dipandang bernilai baik. Karena itu, ada kaidah fiqhiyah yang dikenal dengan al-'Adat Muhakkamah. Tradisi yang baik -sesuai prinsip-prinisp hukum Islam- dapat dijadikan sebagai pertimbangan hukum. Tentu saja tradisi yang dimaksud adalah sesuatu yang tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip agama Islam. Dengan demikian nilai-nilai kearifan lokal dapat dipandang sebagai unsur yang dapat mendukung penciptaan adat yang bakal menjadi pertimbangan hukum.

Kearifan lokal merupakan pengetahuan yang eksplisit yang muncul dari periode panjang yang berevolusi bersama masyarakat dan lingkungannya dalam sistem lokal yang sudah dialami bersama. Oleh karena itu sangat strategis apabila dijadikan suatu terobosan terbaru dalam pembangunan karena masyarakat mengetahui apa yang dibutuhkan dan baik untuk mereka. Kearifan lokal yang dikelola

Perpustakaan UIN Malang

dengan sinergitas dapat menjadi motivasi yang kuat untuk mendapatkan insentif yang paling bernilai untuk pembangunan jangka panjang.

Kesimpulan dan rekomendasi dalam konteks ini antara lain:

1. Menghidupkan kembali lembaga-lembaga masyarakat dan bahkan ritual yang bersifat lokal dan memiliki akar budaya yang kuat di dalam masyarakat.
2. Pelibatan paratokoh agama dan tokoh masyarakat yang memiliki pengaruh luas di wilayahnya (lokal) itu sendiri dalam proses pendidikan agama di perguruan tinggi secara langsung.
3. Optimalisasi peranan lembaga keagamaan moderat, seperti Nahdlatul Ulama, Nahdhatul Wathan, Muhammadiyah, dan kelompok lokal perlu ditingkatkan. Keduanya merupakan lembaga yang berpengaruh di tengah-tengah masyarakat.
4. Memasukkan mata kuliah atau pelajaran pengetahuan tentang perbandingan, apakah pengetahuan perbandingan antar agama dan intern agama
5. Kampanye anti-radikalisme melalui lembaga pendidikan
6. Kontra radikalisme-terorisme berbasis revitalisasi kearifan lokal
7. Kampanye anti radikalisme dan terorisme melalui berbagai media
8. Diperlukan kesinergisan antara stakeholder yang terkait agar kearifan lokal dapat terlaksana dengan maksimal guna pembangunan yang lebih baik. Diperlukannya manajemen kolaboratif dalam pengembangan kearifan Lokal. Perlu diterapkan suatu konsep keberlanjutan, kebersamaan, keanekaragaman hayati, kepatuhan terhadap ukum adat dan subsisten dalam pengembangan kearifan lokal agar menghasilkan suatu pembangunan berkelanjutan yang berwawasan lingkungan, yang mencakup ekonomi yang bermanfaat, secara ekologis tidak merusak dan secara budaya menghormati nilai-nilai kemanusiaan.
9. Desiminasi dakwah Islam Wasathiyah dengan visi Islam *Rahmatan lil 'Alamin*.

BAB VII
PENUTUP

Sebagai masyarakat beragama (*religious society*), memori kolektif umat sering diguncang dengan beragam peristiwa yang bersifat rasial, fundamentalisme-radikalisme, *collective violence*dan terorismeyang dikaitkan dengan agama tertentu.Oleh karenanya, agama menjadi semacam ancaman yang bisa dengan tiba-tiba datang memberangus kehidupan bersama di muka bumi ini.Ini yang biasa disebut sebagai fenomena paradoksal keberagamaan umat, baik pada level elite politik maupun massa bawah (*grass root*). Suasana paradoks ini sering terjadi, di satu sisi agama mengajarkan nilai-nilai kebajikan yang luhur dan anti-kekerasan, namun pada sisi lain, sebagian kelompok umat beragama justru menampilkanwajah tidak bersahabat, dan ini sering dialamatkan kepada kelompok keagamaan yang dicap sebagai radikalisme-terorisme.

Munculnya fundamentalisme,radikalisme dan terorisme dilatarbelakangi oleh berbagai faktor yang sangat kompleks dan pelik.Salah satunya adalah pada aspek pemahaman terhadap ajaran fundamen Islam yang bersifat literal-skriptural, rigid dan cenderung mengarah pada klaim kebenaran. Ciri utama ini berkaitan dengan pemahaman dan interpretasi mereka terhadap doktrin jihad misalnya, yang cenderung bersifat rigit dan literalis.Ideologi kekerasan atas nama agama atau jihad sering dijadikan legitimasi aksi kekerasan oleh para pengusungnya melalui penafsiran yang distortif. Monopoli penafsiran agama membawa implikasi destruktif pada tataran kehidupan masyarakat, sehingga muncul kesan seakan-akan Islam yang dibajak penafsiranya itu telah menjadi arus utama kehidupan beragama. Padahal, misi suci Islam tidak sama dengan yang diekspresikan oleh para pelaku kekerasan yang selama ini selalu bersandar pada pengertian jihad.

Akhirnya, dari paparan pembahasan terdahulu dapat ditarik beberapa kesimpulan sebagai berikut:

Pertama, Tidak ada satupun agama yang mengajarkan pemeluknya untuk bertindak anarkis dan melakukan teror. Hidup damai, berlaku kasih dan sayang terhadap sesama makhluk ciptaan Tuhan adalah pesan

mendasar dari setiap agama. Jika kemudian ada tindakan teror yang mengatasnamakan agama, maka tidak tepat menuduh agama sebagai biang keladi kekacauan.

Kedua,Potensi Radikalisme masyarakat di Provinsi Nusa Tenggara Barat (NTB) menunjukkan angka yang perlu diwaspadai yaitu 54,50 pada rentang 0 sampai 100. Angka ini menunjukkan bahwa tingkat potensi radikalisme tersebut berada pada kategori Potensi Sedang menuju Kuat. Potensi Radikal tertinggi dicerminkan oleh faktor dominan dari Potensi Pemahaman Radikal yang berada pada angka 62,32 (Potensi Kuat) dan Potensi Sikap Radikal pada angka 53,78 (Potensi Sedang).

Ketiga, Penanganan radikalisme dan terorisme di tanah air, khususnya di Provinsi Nusa Tenggara Barat membutuhkan sinergi antar segenap elemen, baik pemerintah, akademisi, agamawan, tokoh masyarakat, maupun masyarakat luas. Kesemuanya harus memosisikan terorisme sebagai*common enemy* yang menjadi salah satu dari *extraordinary crime* yang seolah tiada henti. Dipahami bahwa akar terorisme bersifat *multifactor*, tidak *single factor*, sehingga telaah terhadapnya juga harus melibatkan validitas informasi serta perolehan data yang faktual, ilmiah, dan layak publikasi.

Keempat, Sebagai solusi melawan gerakan terorisme atas nama agama, perlu disusun agenda kontra radikalisme-terorisme melalui upaya deradikalisasi pemahaman keagamaan berbasis revitalisasi kearifan lokal sebagai pendekatan *soft power*.

Kelima, Untuk menderadikalisasi pemikiran keagamaan adalah dengan memperkaya pembacaan keagamaan secara akademik dengan bahan bacaan yang komprehensif, variatif dan kaya perspektif. Hal ini dapat dilakukan melalui proses pembelajaran yang intensif untuk menjadikan agama sebagai obyek kajian akademik. Cara ini diyakini akan mampu meminimalisasi kemungkinan ideologisasi dan politisasi agama. Semoga. [] *Wallahu a'lam bi al-Shawab*.

DAFTAR PUSTAKA

Abdul Munir Mulkhan. 2002. *Teologi Kiri Landasan Gerakan Membela Kaum Mustad'afi*n (Yogyakarta : Kreasi Wacana)

Abdurrahman Wahid, *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan*, (Jakarta: Desantara, 2001).

Abu Yazid, *Islam Akomodatif Rekonstruksi Pemahaman Islam Sebagai Agama Universal*, (Yogykarta: LKiS, 2004).

Abû Zahrah, *Târikh al-Madhâhib al-Islâmîyah*, 1 (Kairo: Dâr al-Fikr, tt.).

Ahmad Ruchiyat, Islam *Sunda, Islam Tradisi atau Islamisasi Tradisi*?, Pikiran Rakyat, 2 Januari 2003

Ahmad Baso, *Plesetan Lokalitas: Politik Pribumisasi Islam*, [Jakarta: Desantara, 2002]

Al-Syeikh Ahmad al-Shawi al-Maliki, *Hasyiyah al-Shawi 'Ala Tafsir al-Jalalayn*, 3 (Beirut: Dar al-Fikr, tt).

Akbar S Ahmed, "Media Mongol at the Gates of Baghdad", dalam Nathan Gardels (ed), *At Century End New Perespective Quarterly*, ALTI Publishing, 1995.

Ansyaad Mbai, *Dinamika Baru Jejaring Teror di Indonesia*, (Jakarta Selatan: Squad Publishing, 2014).

al-Husaynî, Hâshîm Ma'rûf. *Tarikh al-Fiqh al-Ja'farî*. (Beirut: Dâr al-Ma'ârif al-Maţbû'ah, 1987).

al-Qardlâwî, "al-Ṣahwah wa Kayfa Tufham al-Islâm?" dalam *al-Ba'th al-Islâm* (Juli, 1988).

Ali Shari'ati, *Ideologi Kaum Intelektual: Suatu Wawasan Islam*, disunting oleh Syafiq Basri dan Haidar Bagir, (Bandung: Mizan, 1993).

Ali Shari'ati, *Marxism and Other Western Fallacies : An Islamic Critique*, (Berkeley: Mizan Press, 1979).

Alvons Van Deer Kraan, *Lombok, Conquest, Colonization and Underdevelopment 1870-1940* (Australian University Press: 1980).

Amsal Bachtiar, *Filsafat Agama*, (Jakarta: Logos, 1997).

Ahmad Abû Hatim at-Tamimi al-Bastiy, *Ṣahîh Ibnu Hibbân*, (Bairût: Muassasah al-Risâlah, 1993).

Perpustakaan UIN Mataram

Aryani Setyaningsih. "Lelaki Pepadu", Tesis, (Yogyakarta: UGM, Fakultas Ilmu Budaya, Jurusan Antropologi, 2009).

Asnawi, *Solidaritas Sosial Masyarakat Dalam Pembangunan: Suatu Kajian Sosio-Kultural Religius Pada Masyarakat Sasak*, (Mataram: STAIN, 1997).

Asad Haydar, *al-Imâm al-Şâdiq wa al-Madhâhib al-Arba'ah*. 2. (Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabi, 1971).

Aziz al- Azmeh [ed.], *Islamic Law: Social and Historical Contexts*, [tp., 1988]

Azyumardi Azra, "Ulama, Politik Dan Modernisasi", dalam *Ulumul Qur'an*. No. 1990.

----------, *Mereka Mengambil Alih Dalam Penegakan Hukum*, dalam Khazanah Suplemen Republika, (Jakarta: Republika, 2002).

Awdah, 'Abd al-Qâdir. *al-Islâm Bayna Jahli Abnâihi wa 'Ajzi 'Ulamâihi*, (Riyâdl, al-Mamlakah al-'Arabiyah al-Su'ûdiyah: al-Riâsah al-'Ammâh Li Idârah al-Buhûth al-'Ilmiyah wa al-Iftâ wa al-Da'wah wa al-Irshâd, 1404).

Ahmad Abû Hatim at-Tamimi al-Bastiy, *Şahîh Ibnu Hibbân,* (Bairût: Muassasah al-Risâlah, 1993).

Asnawi, *Solidaritas Sosial Masyarakat Dalam Pembangunan: Suatu Kajian Sosio-Kultural Religius Pada Masyarakat Sasak*, (Mataram: STAIN, 1997).

Awdah, 'Abd al-Qâdir. *al-Islâm Bayna Jahli Abnâihi wa 'Ajzi 'Ulamâihi*, (Riyâdl, al-Mamlakah al-'Arabiyah al-Su'ûdiyah: al-Riâsah al-'Ammâh Li Idârah al-Buhûth al-'Ilmiyah wa al-Iftâ wa al-Da'wah wa al-Irshâd, 1404).

Agus Maftuh Abegebriel dan M. Ishom El-Saha, "Survei Historis dan Doktrinal Fundamentalisme Islam di Era Khilafah", dalam A. Maftuh Abegebriel dkk. *Negara Tuhan The Tematic Encyclopedia*, (Yogjakarta: Multi Karya Grafika, 2004).

----------, "Jihad, G-Wot Dan Humanisme" dalam, A. Robert Dreyfuss, *Devil's Game Orchestra Iblis 6o Tahun Perselingkuhan Amerika-Religious Extremist*, Terj. Asyhabuddin dan Team SR-Ins Publishing, (Yogjakarta: SR-Ins Publishing, 2007).

Ahamd Jainuri, et.al. *Terorisme dan Fundamentalisme Agama Sebuah Tafsir Sosial*, (Malang: Bayumedia Publishing, 2003).

A. Rubaidi, "*Radikalisme Islam Nahdlatul Ulama; Masa Depan Moderatisme Islam di Indonesia"* (Yogyakarta: Legung Pustaka, 2007)

A. Syafii Maarif, *Islam "Jalan Tengah"* 03-January-2007, dalam *Buletin* No. 160.

Abu al-A'la al-Mawdûdî, *Nazhariyat al-Islâm al-Siyâsah* (Bulanduhur-Najab, Hindi: Dâr al-'Arûbah Li al-Da'wah al-Islâmiyah, tt.)

Abû al-A'lâ al-Mawdûdî, *al-Islâm fî Muwâjihati al-Tahdiyât al-Mu'âshirat,* (Kuwait: Dâr al-Qalam, 1983)

Abu Umar Basyir, *Ada Apa Dengan Salafi Jawaban atas tuduhan dan Koreksi Terhadap Istilah Salaf, Salafi dan Salafiyah,* (Solo: Rumah Dzikir, tt)

Abou El-Fadl, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*, terj. Helmi Mustofa (Jakarta: Serambi, 2006)

Amel Boubekeur *"Salafism and Radical Politics in Postconflict Algeria"* in Carnegie PAPERS For International Peace, Washintons DC, Moscow, Brussel, Beijing, Beirut, Number 11 September 2008.

Abû Hasan al-Mawardî, *al-Ahkâm al-Sulthâniyyah* (Beirût: Dâr al-Fikr, tt)

Ahmadal-Raysûnî, *Nazhriyat al-Maqâşid 'Inda al-Imâm al-Shâţibî.* (Riyâdl: al-Dâr al-'Âlamiyah li al-Kitâb al-Islamî wa al-Ma'had al-'Alamî al-Fikr al-Islâmî, 1981)

al-Mawdûdî, *Khilafah dan Kerajaan* (ter) Muhammad Baqir, (Bandung: Mizan, 1996).

al-Mawdûdî, *Pengertian Agama, Ibadah dan Ketuhanan Yang Maha Esa dalam al-Qur'an*, ab. Mahyuddin Syaf, (Bandung: Penerbit Sinar Baru, 1986)

Anwar al-Jundi, Shufhatun Mudli'ah min Turats al-Islam, (Ttp.: Dar al-I'tisham, tt.).

'Abd al-Azîm Ma'ânî dan Ah}mad al-Ghundûrî. *Ahkâm min al-Qur'ân wa al-Sunnah: Lughatun, Ijtima'un, Tashri'un.* (Mesir: Dâr al-Ma'ârif, 1967).

'Ali Muhammad Salabî, *Fikru al-Khawârij wa al-Syi'ah fi Mizân Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah*, (Kairo: Dâr Ibnu Hazm, 2008)

Ahmad Muhammad Ahmad Jali, *Dirasah 'An al-Farq wa Tarikh 'An al-Muslimin wa al-Khawarij wa al-Syi'ah*, (Riyadh: Syirkat al-Thiba'ah al-'Arabiyah al-Su'udiyah, 1986)

Perpustakaan UIN Mataram

A. Syafii Maarif, *Islam "Jalan Tengah"* 03-January-2007, dalam *Buletin* No. 160.

'Abd. Al-'Aziz bin 'Abd. Allah bin Baz, *Wujub Luzumi al-Sunnah wa al-Hazar Min al-Bid'ah,* terj. Rahmat al-'Arifin Muhammad bin Ma'ruf, (al-Mamlakah al-'Arabiyah al-Su'udiyah: Wizarah al-Su'uni wa al-Awqaf al-Islamiyah, 1422 H).

Ahmad JaizHartono, *Aliran dan Paham Sesat di Indonesia*. (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2003).

al-Qardlâwî, "al-Şahwah wa Kayfa Tufham al-Islâm?" dalam *al-Ba'th al-Islâm* (Juli, 1988).

Ahmad Syafii Maarif.1995. *Membumikan Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar)

'Ali 'Abd. al-Raziq, *al-Islâm wa Ushûl al-Hukmi,* Cet. 1, (Cairo, 1342/1925).

Abd al-Qâdir 'Awdah, *al-Islâm Bayna Jahli Abnâihi wa 'Ajzi 'Ulamâihi* (Riyâdl, al-Mamlakah al-'Arabiyah al-Su'ûdiyah: al-Riâsah al-'Âmmâh Li Idârah al-Buhûts al-'Ilmiyyah wa al-Iftâ wa al-Da'wah wa al-Irsyâd, 1404).

Abu Ishaq al-Shâţibî. *al-Muwâfaqât fî Uşûl al-Sharî'ah,* 2. (Beirut: Dâr al-Kutub al-

Badan Pusat Statistik Propinsi Nusa Tenggara Barat dan Bappeda Propinsi NTB, *Nusa Tenggara Barat dalam Angka*, (Mataram: BPS NTB dan BAPPEDA, 2004).

Bassam Tibbi, *Islam and Cultutral Accommodation of Social Change* , [San Francisco: Westview Pres, 1991]

Bassam Tibi, *Ancaman Fundamentalisme: Rajutan Islam Politik dan Kekacauan Dunia Baru,* alih bahasa Imron Rosyidi dkk, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000).

Bryan S. Turner, Orientalisme, *Posmodernisme dan Globalisme,* alih bahasa Eno Syafrudien (Jakarta: Riora Cipta, 2002).

Bachtiar Effendi, *Radikalisme: Sebuah Pengantar*, (Jakarta: PPIM IAIN, 1998).

Bahtiar Effendi dan Hendro Prasetyo dalam Bahtiar Effendi dan Hendro Prasetyo (peny.), *Radikalisme Agama* (Jakarta: PPIM-IAIN, 1998).

Charles Kurzman, ed. *Liberal Islam A Sourcebook,* (Oxford: Oxford University Press, 1998)

Dale F. Eickelman dan James Piscatori, *Muslim Politics* (London:

Perpustakaan UIN Mataram

Princenton University Press, 1996)
Deddy Mulyana, *Metodologi Penelitian Kualitatif Paradigma Baru Ilmu Komunikasi dan Ilmu Sosial Lainnya* (Bandung: Remaja Rosda Karya, 2001).
Departemen Pendidikan dan Kebudayaan RI, *Adat Istiadat Daerah Nusa Tenggara Barat* (Jakarta: Eka Darma, 1997).
Djamhari Makruf, *Radikalisme Islam di Indonesia; Fenomena Sesaat? Dalam agama dan Radikalisme di Indonesia*, (Jakarta: Huqtah, 2007).
Eka Yani Arfina, *Kamus Lengkap Bahasa Indonesia DIlengkapi Dengan EYD dan Singkatan Umum*, (Surabaya : Tiga Dua. tt).
Endang Turmudzi dan Riza Sihbudi, *Islam dan Radikalisme di Indonesia* (Jakarta: LIPI Press, 2005).
Ensiklopedi Indonesia, (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve,1984).
Edy Utama, " Adat Basandi Syarak, Syarak Basandi Kitabullah", dalam Ahmad Baso, *Plesetan Lokalitas: Politik Pribumisasi Islam*, (Jakarta: Desantara, 2002).
Erni Budiwanti,"*The Impact of Islam on the Religion of the Sasak in Bayan, West Lombok"* dalam Kultur Volume I, No.2/2001.
Erni Budiwanti, *Islam Sasak: Wetu Telu Versus "Waktu Lima* , (Yogyakarta: LKiS, 2000).
Fachry Ali, Agama, *Islam dan Pembangunan*, (Yogyakarta: PLP2M, 1985),.
Fahrurrazi Dahlan, *Sejarah Perjuangan dan Pergerakan Dakwah Islamiyah Tuan Guru Haji Muhammad Mutawalli di Pulau Lombok*, (Jakarta: Sentra Media, 2006).
Francis Fukuyama, *"The End of History and the Last Man"*, (Free Press, 1992).
Fuad Abu dan Raihan Abu, (ed), *Starategi Dakwah Hizbut Tahrir*, terj. Nurkhalis, (Bogor: Thariqul Izzah, 2002).
Gregory Baum. 1999. *Agama dalam Bayang-bayang Relativisme : Sebuah Analisis Sosiologi Pengetahuan Karl Mannheim tentang Sintesa Kebenaran Historis-Normatif* (Yogyakarta: Tiara Wacana).
Hamami Zada dan Arief R. Arofah, *Diskursus Politik Islam*, (Jakarta: LSIP, 2004)
Hannah Arendt, "*all politics is a struggle for power, the ultimate kind of power is violence, "Reflections on Violence"*, dalam Robert B

Silvers et all (Eds), "The First Anthology", A New York Review Book, 1992.
Harun Nasution, *Islam Rasional*, Mizan, (Bandung: 1995).
Hasan M. Noor, "Islam, Terorisme dan Agenda Global" dalam Perta, Vol. V/No. 02/202.
Hasan Muarif Ambary, *Menemukan Peradaban: Jejak Arkeologis dan Historis Islam Indonesia*, [Jakarta: Logos, 2001]
Hassan Hanafi. *al-Turas wa al-Tajdid Mauqifuna min al-Turas al-Qadim*(Beirut : al-Mu'assasah al-Jam'iyah, 1992.)
H.A.R. Gibb, *Aliran-Aliran Moderen Dalam Islam*, Terjemahan Machnun Husein, (Jakarta: Rajawali Press, 1990).
Hala Fattah, 'Wahhabi' Influences, Salafi Responses: Shaikh Mahmud Shukri and The Iraqi Salafi Movement, 1745–1930 in *Journal of Islamic Studies*, Oxford Centre for Islamic Studies (2003).
Husayn Ahmad Amin, *Seratus Tokoh Dalam Sejarah Islam*, (Bandung: PT. Remaja Rodakarya, 2001)
Husayn Kâshif al-Ghiţâ', *Aşl al-Shî'ah wa Uşûluhâ*. (Teheran: Maktabah al-Thaqâfah al-Islâmîyah, tt.).
Ibn 'Arabi, *Kitab Taj al-Tarajim*, (Ttp.: Tp., Tt.).
Ibn Jarir al-Ţâbârî, *Târikh al-Umâm wa al-Mulk*, Tahqîq Iyâd bin 'Abd al-Laţîf bin Ibrâhim al-Qisî, 1 (Beirut: Dâr Ibn Hazm, 2005).
Ibn Rushd, *Bidâyat al-Mujtahid wa Nihâyat al-Muqtaşid*, 1 (Beirut: Dâr al-Fikr, tt.)
Ibn Taimiyah, *Iqtidha' al-Shiroth al-Mustaqim* : 1: 259).
----------, *Majmu' al-Fatawa*, (al-Manshurat: Dar al-Wafa', 2005).
Imam Suprayogo dan Tabroni, *Metodologi Sosial Agama* (Bandung: Rosdakarya, 2001).
Imam al-Nawawî, *al-Majmû' Syarh al-Muhazzab, XX* (Ttp.: Dâr al-Fikr, tt.).
Imam Khoemaeni, *Sistem Pemerintahan Islam*, ter. Muhammad Anis Mulachela (Jakarta: Pustaka Zahra, 2002)
Imam Muslim, *Şahih Muslim*, (Indonesia: Maktab Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyah, tt).
Jalâl al-Dîn al-Suyûţî, *al-Ashbâh wa al-Nazhâir* (Indonesia: Maktab al-Ihya', tt).
Jamal al-Banna, *Hurriyah al-Fikri wa al-I'tiqad fi al-Islam*, (Kairo: Dar al-Fikri al-Islami, tt).
Jamal Sulthan, *Juzhur al-Inhiraf fi Fikri al-Islami*, (Bretania: Markaz

al-Dirâsah al-Islâmiyah, 1991).
James Barr,*Fundamentalism.*(London: SCM Press, 1977).
Jamhari dan Jajang Jahroni (penyuting), G*erakan SalafiRradikal di Indonesia*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004).
J.B. Banawiratma, SJ., "Bersama Saudara-Saudari Beriman Lain: Perspektif Gereja Katolik", dalam *Dialog: Kritik dan Identitas Agama* (Yogyakarta: Dian Interfidei, 1993).
John M. Echols dan Hassan Shadily, *Kamus Inggris Indonesia*, (Jakarta: Gramedia, 1995).
Joachaim Wach, *Ilmu Perbandingan Agama*, ab. Djam'annuri (Jakarta: Rajawali Press, 1994).
John L. Esposito, *Islamic Threat: Myth or Reality*, (Oxford: Oxford University Press, 1992).
Joseph Schatch, *An Introduction To Islamic Law* (London: Clarendon Press, 1996).
John Ryan Bartholemew, *Alif Lam Mim: Kearifan Masyarakat Sasak*,terj. Imran Rasidi (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2001).
Kamus Besar Bahasa Indonesia, (Jakarta: Balai Pustaka, 1995).
Khaled Abou El-Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women*, (Oxford: Oneworld Publications, 2003).
----------,*Cita dan Fakta Toleransi Islam Puritanisme Versus Pluralisme*, Terj. Heru Prasetia, (Bandung: Mizan Arsy, 2003).
Majma' al-Fiqh al-Islam al-Hindi, *al-Irhab wa al-Salam*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2007).
M. Muhsin Jamil, *Membongkar Mitos Manegakkan Nalar: Pergulatan Islam Liberal Versus Islam Literal*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar Offset, 2005)
M. Imdadun Rahmat, *Arus Baru Islam Radikal: Transmisi Revivalisme Islam Timur Tengah ke Indonesia*, (Jakarta: Erlangga, 2005)
Michael A. Rift, *Kamus Ideologi Politik Modern*, Terj. A. Miftahuddin dan Hartian Silawati, (Yogjakarta: Pustaka Pelajar, 2001)
Mahmud Bayumi, *al-Busunah wa al-Hirsik Nukbah al-Muslimin al-Mu'ashirah*, (Ttp. : Mathba'ah al-Kilani, 1995).
M. Atho' Mudzhar, *Pendekatan Studi Islam Dalam Teori dan Praktek* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998).
Marzuki Wahid dan Abdul Muqsith Ghazali. "Relasi Agama dan Negara: Perspektif Pemikiran Nahdlatul Ulama." *Istiqro'*. Vol. 4,

Perpustakaan UIN Mataram

No. 01, 2005.
Marzuki Wahid dan Rumadi. *Fiqh Mazhab Negara Kritik atas Politik Hukum Islam di Indonesia*.(Yogyakarta: LKiS, 2001).
Muhammad Noor, Muslihan Habib, Muhammad Harfin Zuhdi, *Visi Kebangsaan Religius: Refleksi Pemikiran Dan Perjuangan Tuan Guru Kiyai Haji Muhammad Zainuddin Abdul Madjid*, (Jakarta: Logos, 2004).
Muhammad Abid Al-Jabiri, *Agama, Negara dan Penerapan Syariah*, terj. (Yogyakarta: Fajar Pustaka, 2001).
Mutawalli, "Pergeseran Paradigma pemikiran Fiqh Tuan Guru di Pulau Lombok", dalam *Laporan Penelitian*, (Mataram: LEMLIT, IAIN Mataram, 2009).
Muhammad Iqbal,*The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Lahore: Sh. Muhammad Ashraf,1971).
Muhammad Harfin Zuhdi, *Parokialitas Adat Terhadap Pola Keberagamaan Komunitas Islam Wetu Telu di Bayan Lombok*, (Jakarta: Lemlit UIN Jakarta, 2009).
----------, *Lombok Mirah Sasak Adi,* (Jakarta: Imsak, 2011).
----------, *Deradikalisasi Agama: Mengembalikan Fungsi Agama Sebagai Spirit Perdamaian,* (Mataram: Sanabil, 2015).
Majma' al-Lughah al-'arabiyah, (Beirut: Dar al-Fikr, 1972).
Muhammad Imarah, *Fundamentalisme Dalam Perspektif Barat dan Islam,* Terj. Abdul Hayyie al-Kattani, (Jakarta: Gema Insani Press, 1999)
Muhammad Ibrahim al-Musa *Fiqh al-Muyassar*, 13 (al-Mamlakah al-Sa'udiyah al-'Arabiyah: Dar al-Wathani Li al-Nasyr, 2012)
Muhammad Sa'id al-'Asymâwi, *al-Khilâfah al-Islâmiyah,* (Kairo: Madbuli al-Shagir, 1996).
----------,*Ma'âlim al-Islâm* (Kairo: Madbuli al-Saghir, 1989).
----------,*al-Islâm al-Siyâsi* (Kairo: Madbuli al-Saghir, 1996).
Muhammad Ibrahim al-Musa *Fiqh al-Muyassar*, 13 (al-Mamlakah al-Sa'udiyah al-'Arabiyah: Dar al-Wathani Li al-Nasyr, 2012).
Majmu'ah Rasail wa Masa'il Ulama Najd al-A'lam Min 'Ashri al-Syaikh Muhammad bin 'Abd. Al-Wahhab Ila 'Ashrina Haza.

M. Maftuh Abegeriel dan Ibida Sitaba, "Fundamentalisme Islam: Akar Teologis dan Politis", dalam A. Maftuh Abegebriel dkk. *Negara Tuhan The Thematic Encyclopedia*, (Yogjakarta: SR-Ins Team, 2004).

Muhammad 'Imârah, *al-Islâm wa Sulthat al-Diniyah*, Cet. (Beirût: Muassasah al-'Arabiyah li Dirâsah wa al-Nasyr, 1980), 103. Muhammad 'Abid al-Jabiri, *al-Khilafah Hal Yu'idu al-Tarikh Nafsahu?* dalam, *http://www.aljabriabed.net/conceptislam7.htm*

Muhammad 'Imarah, *Suquth al-Ghuluw al-'Ilmani* (Kairo: Dar al-Shuruq, 1995). Muhammad Âbid al-Jâbirî, *Bunyat al-'Aql al-'Arabî*. 2. (Beirut: al-Markaz al-Thaqâfî al-'Arabî, 1991).

Muhammad Sharîf Shukri, "al-Muqaddimah", dalam al-Dahlawî, *Hujjat Allâh*, ttp.

Nûr al-Dîn bin Mukhtâr al-Khâdimî, *al-Ijtihâd al-Maqâsidî Hujjiyatuhu, Dlawâbiṭuhu, Majâlâtuhu*, 1 (Qaṭar: Wizârah al-Awqâf wa al-Shuûna al-Islâmîyah, 1998).

Moenawar Kholil, *Khalifah (Kepala Negara) Sepanjang Pimpinan al-Qur'an dan Sunnah,* (Solo: Ramadhani, 1984)

Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin Dan Peradaban,* (Jakarta: Paramadina, 1995).

Nawaf al-Jarrah, "al-Muqaddimah", dalam Ibn 'Arabi, *Tanazzul al-Amlak fi Harakah al-Aflak*, (Bairut: Dar Sadar, tt).

Nûr al-Dîn bin Mukhtâr al-Khâdimî, *al-Ijtihâd al-Maqâsidî Hujjiyatuhu, Dlawâbiṭuhu, Majâlâtuhu*, 1 (Qaṭar: Wizârah al-Awqâf wa al-Shuûna al-Islâmîyah, 1998).

Nur Syam, M.Si. *Radikalisme dan Masa Depan Hubungan Agama-Agama: Rekonstruksi Tafsir Sosial Agama* (makalah ilmiah tidak diterbitkan).

Olivier Roy, *Gagalnya Islam Politik*, terj. Harimurti dan Qamaruddin SF, (Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2005)

Qomaruddin Khan, *Tentang Teori Politik Islam*, Ab. Taufiq Adnan Amal, (Bandung: Pustaka, 1987),.

R. H. Rair Dekmejian, *Islam in Revolution: Fundamentalism in the Arab World* (New York: Syracuse University Press, 1985)

Samuel P. Huntington, "Benturan Peradaban, Masa Depan Politik Dunia?" dalam Jurnal *Ulumul Qur'an*, Vol. 4, no. 5, 1993.

Sa'duddin Ibrahim, *"Al-Islamiyyun al-'Arab Dhidd al-'Alam"* dalam *"Al-Hayat"*, London: 10/9/2004.

Sa'id 'Abdul Azim, "*Ibnu Taimiyah Pembaharuan Salafi dan Dakwah Reformasi."* Terj. Faisal Saleh dan Khoerul Amru Harahap (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2005)

Sayed Husen Nasr, *Ideals and Realities of Islam*, (London: Unwin Paperbacks, 1979).

Sayyid Quthub, *Fi Zhilal al-Qur'an,* 3 (Beirut: Dar al-Syuruq, 1996).

Simuh. *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam,* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1997)

Solihin Salam, *Lombok Pulau Perawan Sejarah dan Masa Depannya,* (Jakarta: Kuning Emas, 1992).

Sri Banun Muslim, *Islam di Pulau Lombo: Kajian Historis Tentang Perkembangan Islam di Lombok,* (STAIN Mataram: Laporan Penelitian, Tidak diterbitkan, 1999).

Suhermanto Ja'far "Fundamentalisme Agama, Terorisme dan Konflik Peradaban"dalam *http://ush.sunan-ampel.ac.id-http://jappy.8k.com/custom.html.*

Sukran Kamil, *Pemikiran Politik Islam Tematik*, (Jakarta: Kencana Media Group, 2014)

Sumanto al-Qurtuby, *Lubang Hitam Agama Mengkritik Fundamentalisme Agama, Menggugat Islam Tunggal* (Yogyakarta: Rumah Kita, 2005).

Syaikh Sholih al-Fauzan,*"al-Ajwibah al-Mufidah 'al-Manahijid Dakwah al-Al-Jadidah"*, dikumpulkan oleh Jamal Furaihan al-Haritsi.

Syaikh 'Abd al-Malik bin Ahmad Rhamadhany. *"Fatawa al-Akabir"* dikumpulkan dan dikomentari oleh http://salafiunsri.blogspot.com/2009/07/khawarij-kontemporer-2.html

Syaikh al-Islam Muhammad Thahir al-Qadri, *Fatwa Tentang Terorisme dan Bom Bunuh Diri.* Terj. Yudi Wahyudin dan Riswan Kurniawan, (Jakarta: Lembaga Penelitian dan Pengkajian Islam, 2014)

Syaikh Yûsuf bin Isma'îl al-Nabhânî al-Asy'arî al-Syâfi'î *Hujjah Allâh 'Alâ al-'Âlamîn fi Mu'jizat Sayyid al-Mursalîn,*

Syeikh Islam Ahmad bin Taimiyah, "*Majmu' Fatwa"*, jilid XVII (Majlis Islam al-Asiyun: Lajnah Dakwah wa al-Ta'lim, 1997).

Shâh Walî Allâh al-Dahlawî, *Hujjat Allâh al-Bâlighah* (Beirut: Dâr Ihyâ' al-'Ulûm, tt)

Tarmidzi Taher, *Radikalisme Agama* (Jakarta: Grafindo Persada, 1999).

Taufik Abdullah, "Pengantar: Islam, Sejarah dan Masyarakat", dalam Taufik Abdullah [ed.], *Sejarah dan Masyarakat: Lintasan Historis Islam di Indoensia*, [Jakarta: Pustaka Firdaus, 1987]

Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas Studi Pemikiran Hukum Fazlur Rahman*, (Bandung: Mizan, 1992)

Taqî al-Dîn al-Nabhânî, *Muqaddimah al-Dustûr li al-Dawlah al-Islâmiyyah*, (Ttp: tp. Tt.),

----------,*Nizhâm al-Hukm fî al-Islâm* (Beirût: Dâr al-Umah, 1996)

----------,*al-Dawlah al-Islâmiyah* (Beirût: Dâr al-Islâm, 1994).

Thaha Jabir al-'Ulwani, *Adab al-Iktilaf fi al-Islam*, (al-Wilayah al-Muttahidah al-Amirikiyah: al-Ma'had al-Ma'ali Li al-Fikr al-Islami, 1991).

Tim Penanggulangan Terorisme Melalui Pendekatan Ajaran Islam, *Meluruskan Makna Jihad Mencegah Terorisme*, (Jakarta: BNPT, 2006)

Yusuf al-Qaradhawi, *Mustaqbal al-Ushuliyah al-Islamiyah*, (Damakus: al-Maktab al-islami, 1998).

----------,*al-Shahwah al-Islâmiyah Bayna al-Jumûd wa al-Tatharruf*, (Kairo: Dâr al-Syurûq, 2001).

Perpustakaan UIN Mataram

GENEALOGI
RADIKAL TERORISME
di Provinsi Nusa Tenggara Barat

ISBN 602622365-7
9 786026 223654

Sanabil
P2M-LP2M UIN Mataram
Jln. Pendidikan No. 35 Mataram,
Telp. 0370-621298 Fax. 0370-6253337
Email: lp2m@uinmataram.ac.id